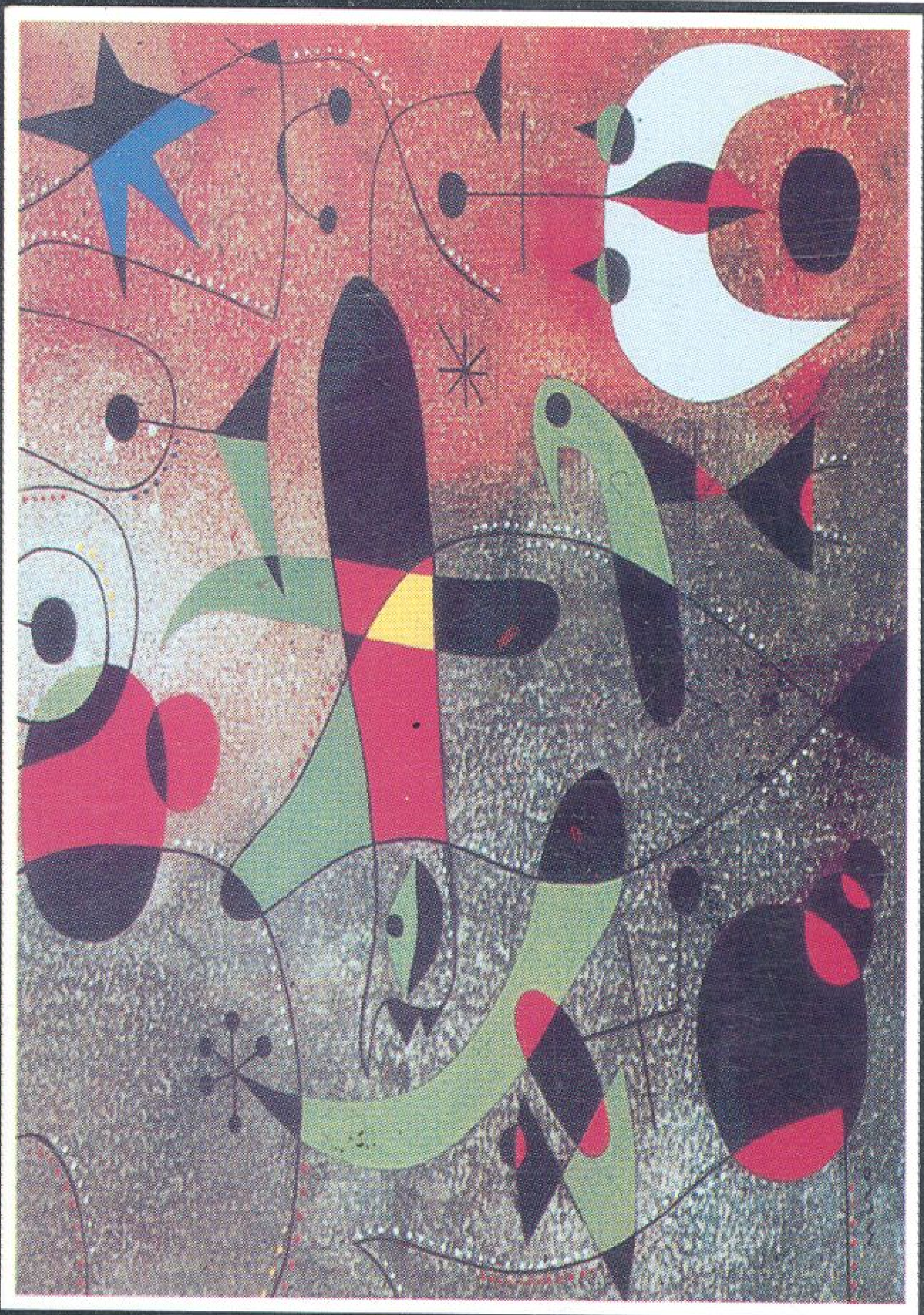
# ذهنية التحريم

## أم ثقافة الفتنة

حوارات في التعدد و التغاير و الإختلاف



عبد الرزاق عيد



# ذهنية التحريم أم ثقافة الفتنة ؟

- ذهنية التحريم أم ثقافة الفتنة ؟
- حوارات في التعدد والتغاير والاختلاف
- د.عبد الرزاق عيد
- الطبعة الأولى: 2001

- الناشر: دار الحوار للنشر والتوزيع

سورية – اللاذقية – هاتف وفاكس: 422339

البريد الإلكتروني: soleman@scs-net.com

د. عبد الرزاق عيد

# ذهنية التحريم أم ثقافة الفتنة ؟

## حوارات في التعدد والتغاير والاختلاف

دار الحوار

## المشاركون في الحوارات :

صادق جلال العظم
جورج طرابيشي
حامد خليل
خضر زكريا
أحمد برقاوي
رزق اللّه هيلان
عبد اللّه حنا
حنا مينة
سعد اللّه ونوس
حيدر حيدر

# هذا الكتاب / هذا الحوار

تكمن الأهمية الراهنية لهذا الكتاب، في بنيته الحوارية، بعد ردح من الزمن افتقدت فيه الثقافة العربية روح الحوار المتبادل، ليحل محله روح الإقصاء المتبادل، وذلك منذ القرار الجماعي للنخبة الثقافية العربية، بالتنازل الطوعي عن قيم التعدد المؤسسة على الشرعية الدستورية للمجتمع المدني، باتجاه واحدية الرأي المؤسسة على الشرعية الثورية القائلة بوحدة الهدف على طريق بناء الوحدة القومية والعدالة الاشتراكية!

لقد كان ذلك بدءاً من الثورات الوطنية والقومية التحررية التي ضحت بالديمقراطية السياسية لأنها وجدتها عقبة أمام الديمقراطية الاجتماعية، وذلك بدءاً من الستينات، حيث بداية تقويض المجتمع المدني ووأد الديمقراطية بين مطرقة التيار القومي (عربي أو سوري) من جهة، وسندان الماركسية الشيوعية الرسمية من جهة أخرى، الأول من خلال المراهنة على أولوية مبدأ الاندماج (القومي) على حساب مبدأ السيادة على النفس والديمقراطية، والثاني من خلال المراهنة على مبدأ أولوية (دكتاتورية البروليتاريا) الاشتراكية، على حساب مبدأ استحالة بناء الاشتراكية على قاعدة قروسطية، أي بغياب أسس "المجتمع المدني" الديمقراطي، التعددي، القانوني، الدستوري، الحديث.

وكانت البداية العيانية لهذا الوأد بعد 14 تموز 1958 في العراق، من خلال تعمق الصراع بين فرعي حركة "التقدم" العربي، متمثلين بالقومي العربي التقليدي والماركسي العربي (المسفيَت)، وبخاصة الصراع بين الناصرية والشيوعية العراقية، حيث الإقصاء المتبادل يبلغ حد السحل والسحل المضاد المتبادل، الأمر الذي من شأنه أن يقود إلى أن يحل السجن بوصفه المكان الوحيد المتبقي للمختلف والمغاير والمحاور في المشرق العربي!

حوارات هذا الكتاب، تحتضن الصوت المغاير والمختلف، الصوت النقدي الذي يتمرد على حتمية مصادرات التيارين (القومي، الماركسي)، حيث بموازاة هاتين المصفوفتين وبالتجاور النقدي معهما، كان يزدهر خطاباً يسارياً عصيانياً، يرفض تلك الثنائيات التي خلفها التياران التقليديان (القومي والماركسي)، ليطرزا

الخطاب العربي بثنائياتهما العقيمة حتى اليوم، حيث ثنائية التعارض بين القومية والاشتراكية، ثنائية التعارض بين القومية والديمقراطية، في حين أن الثورة القومية هي ثورة ديمقراطية حكماً، بالتعريف، ومن ثم التعارض بين الاشتراكية والديمقراطية باسم ثنائية دولتانية (ستالينية) تضع الديمقراطية الاجتماعية بالتعارض مع الديمقراطية السياسية، مما يتعارض جوهرياً مع النظرية الاشتراكية المؤسسة على الجدل بوصفه قانون الطبيعة والتاريخ، ليتولد عن ذلك تخطر بين ثنائيات لا تنفذ: قومية / أممية، دين / علمانية، أصالة / معاصرة، ماركسية / ليبرالية، أنا / الآخر، الشمال / الجنوب، تراث / حداثة... الخ.

ومظهر هذه العصيانية المتمردة على جبرية تلك الثنائيات، والمغامرة باتجاه أفق المغاير والمختلف تتمثل في :

– أن متن الكتاب يشتمل في المستوى النصي، على حضور فعلي أو طيفي دلالي لأربعة هم رواد الهرطقة اليسارية (قومياً، ماركسياً) في الستينات ليس على المستوى السوري فحسب، بل وعلى المستوى العربي، وهم ياسين الحافظ، الياس مرقص، صادق جلال العظم، جورج طرابيشي.

حيث ساهم الأربعة في التأسيس لفكر يساري نقدي جديد، من خلال استدعاء التنوير الليبرالي كضرورة تاريخية لا غنى عنها لأية ممارسة فكرية يسارية، ومن خلال هذه الأطروحة التي كانت تتناوس في درجة حضورها الظاهري والباطني، في نصوص كل واحد على حدة، كان يولد وعي يساري طامح لإنتاج ترسيمة نظرية يتحققَ فيها الكوني في الوطني، والوطني في الكوني من خلال عقل جدلي طليق ومبتكر، لإنتاج وعي مطابق بالواقع فيما هو عليه وما يمكن أن يكون عليه بالنسبة للحافظ أو التقاط القوانين المتحكمة في منطق الواقع العياني، بالنسبة الياس مرقص، أو خوض معركة العقلانية ضد البنية الذهنية السحرية الميثية للعالم أي (اللوغوس في مواجهة الميتوث) بالنسبة لصادق جلال العظم، أي تبيين الرؤية الماركسية النقدية في جوانية الذات الثقافية العربية، من خلال الانكباب على الخاص العياني، والتي ستتمثل عند جورج طرابيشي بهذا النشاط المحموم لترجمة الفكر الماركسي النقدي المشبع بميراث التنوير الأوروبي، في مواجهة ماركسية ذات ميراث أوتوقراطي روسي، أو استبدادي شرقي عربي، هذا من جهة ومن جهة أخرى الشغل على الإنتاج الثقافي العربي (الأدب ثم التراث) لكن عبر تحولات ودراماتيكية ــ بعض الشيء ــ في خطه المنهجي، من الماركسية إلى الفرويدية، ومن ثم إلى ليبرالية خالصة، لكن من موقع المثقف الوطني النهضوي.

– موضوع العلاقة بين (الميث واللوغوس) العقل السحري والعقل المنطقي، ستكون موضوع القسم الأول والثاني، الأول مع حيدر حيدر لكن من خلال تجليات هذه الموضوعة في الممارسة الإبداعية للأدب، وبالتحديد من خلال مناقشة البنية التكوينية الدلالية لرواية "وليمة لأعشاب البحر" والتداعيات التي تتابعت غبَّ نشرها من جديد في القاهرة، حيث خلصنا إلى أن الفكر اليساري، من خلال لبوسه العلماني، حوّل العلمانية إلى معتقدية وثوقية فقهية تنتج وعياً مقلوباً للعقل الفقهي المشيخي، ومع الأسف فإن حيدر حيدر دفع بالحوار من مستواه النظري، إلى المستوى السجالي الاتهامي العامي، ولعل سبب ذلك أن حيدر يلج ساحة الحوار وهو مدجج بانفعالاته ومشاعره كالكثيرين من منتجي الأدب ــ مع الأسف ــ الذين يستبدلون المعرفة بالشعارات المؤسسة على فكر يومي يغص بالأهواء والرغبات.

هذا الأمر سيتبين للقارئ من خلال الحوار النظري الرفيع، الذي دار حول الموضوع ذاته، لكن من خلال رواية "آيات شيطانية" مع المفكر صادق جلال العظم، حيث كان هذا الحوار إغناءً للناقد والمنقود، كما كان قميناً أن يفرد بكتاب مستقل، وهو سيكون موضوع القسم الثاني من الكتاب.

– في القسم الثالث: حاولنا أن يضم هذا القسم لفيف (هراطقة اليسار الأربعة المشار إليهم)، وإذا كانت مقتضيات الحوار لم تستدع سوى حضور (ياسين الحافظ ــ جورج طرابيشي ــ صادق جلال العظم)، فإننا أثرنا أن نضيف ملحقاً يخص الياس مرقص، لتكتمل لوحة مربع اليسار النقدي (الهرطوقي) سورياً وعربياً.

– القسم الرابع: تكمن أهمية هذا القسم ليس في موضوعه ذاته فحسب، وهو موضوع هام ومستمر، بل بتنوع المشاركين الذين قاربوا هذا الموضوع، حيث يشكلون بمجموعهم أعلاماً في حقول إنتاجهم الثقافي والفكري والأدبي والاجتماعي، سيما وأنه يشتمل على مقاربات رهيفة للراحل سعد الله ونوس، وهي لم تنشر في أعماله الكاملة.

– القسم الخامس: يسجل هذا القسم اهتزازات صورة الانهيار للنموذج الاشتراكي على شاشة عقل وروح مجموعة من المفكرين اليساريين، وهم يراقبون للتو آثاره المدمرة على المستوى الكوني والقومي والوطني، وهو لا يزال حتى اليوم يمارس تداعياته على مجموع هذه المستويات، ويبدو أن هذا الحدث وما ترتب عليه ويترتب اليوم وغداً، سيجعل من الحوار حوله مفتوحاً

ومستمراً، ما دام العالم على هذه الدرجة من الوحشة الإنسانية، والتوحش الأمريكي.

هل سيساهم هذا الكتاب الحواري، بهذا الحشد الكرنفالي من كبار المتحاورين، أن يسد بعض "جوعنا للحوار"؟ وأن يفتح كوة في جدار مجتمع الصوت الواحد، كوة تتيح استشراف ممكنات مجتمع مدني متعدد الأصوات ؟.

# القسم الأول

عبد الرزاق عيد ـ وليمة لأعشاب البحر، بين الفقه الإسلاموي، والفقه العلمانوي.

رد حيدر حيدر ـ فقهاء النقد المتعالي.

رد عبد الرزاق عيد ـ ثقافة الفتنة واستمراء النجومية.

# عبد الرزاق عيد
# وليمة لأعشاب البحر
# بين الفقه الإسلاموي والفقه العلمانوي

## تقديم

لقد آن الأوان، بعد كل هذه الجلبة والضوضاء، أن يتدخّل العقلُ والنّظرُ لفضّ الاشتباك حوارياً، بعد دعوات الجهاد وإباحة الدماء، وبعد وقوع مظاهرات واعتقالات وإغلاق صحف ومنع أحزاب.

لقد انتصر الفقهُ وانهزمت المعرفة، عندما تمكن الأصوليُّون من جرّ العلمانيِّين إلى مناقشة نصٍ أدبيٍّ مناقشةً فقيهةً، أيْ عندما جرّوهم إلى التعامل معه بوصفه "وثيقةً عقائديةً".

وإذا كان من المفهوم أن العقل الفقهي المشيخيّ غير قادر على التعامل مع أيّ نص إلا وفق منظومة "الأمر والنهي"، فإنه ليس من المفهوم أن يتعامل العقل العلمانيُّ مع النص عبر تطويع المنهجيات النظرية النقدية الحديثة من أجل خدمة أطروحةٍ عقائدية مضادة. وإذا كان من المفهوم أن يتضامن العلمانيون مع حيدر حيدر وحقّه في حرية التّعبير والإبداع ـــ وهذا ما فعلناه جميعاً ـــ فليس مفهوماً أن يصطفّوا وراء الرواية يَزْعمون أن ليس فيها أيّ مساسٍ بالمقدس، فكأنهم ينازعون الإسلامويِّين شرعيةَ مَنْ يذود عن حياض هذا المقدّس... تماماً كما تفعل السلطةُ العربيةُ في مواجهة دعاوى هؤلاء.. وإذا كان من المفهوم أن تصارع السلطة العربية الإسلامويّين على شرعية تمثيل حيّزات هذا المقدس (وذلك لأن السلطة العربية لا تمتلك أية مشروعية قانونيةٍ أو دستوريةٍ تبرّر بها ركوبها العضوضَ لمجتمعاتها)، فإنه ليس من المفهوم أنْ تبقى العلمانية وكأنها نبتةٌ شيطانيةٌ في هذه الأرض العربية والإسلامية العجائبية: فلا تجد ملاذاً إلا بالدفاع عن النفس، والبحث عن المشروعية تحت ظلال السيوف الرقطاء، من خلال خطابٍ تصالحيّ تكيُّفي يريد البرهان على توافقه بل وخضوعه لحقائق الآخر، فيُنكرُ على الرواية أن يكون لها مساسٌ بالمقدسات والمعتقدات، في حين أن **الوليمة** في الواقع تؤسّس خطابَها الفنيّ والدلاليّ والثقافي على مناهضة كل المقدّسات الدينيّة والاجتماعية والسياسية والثقافية والأخلاقية بل والروائية أيضاً!

لكنْ قبل أن نلج ساحة المُحاجّة الثقافية والعقائدية، سنقدّم تحليلاً للبنية التكوينية للرواية، تقنياً ودلالياً ومعرفياً، ليكون هو الأساس الذي تنهض عليه مُحاجّتنا. وهذا التحليل أُنتج غبّ صدور الرواية، أي منذ أكثر من خمسة عشر عاماً، في سياق كتاب كنا نعده عن الرواية السورية من منظور سوسيو ــ دلاليّ يطمح إلى دراسة سوسيولوجيا الشكل، وكانت تحرّكنا فرضيّة فحواها أن الرواية السورية ما تزال أسيرة للميراث الشعري البلاغي الغنائي، الذي لا يتيح أن يُنتج نظاماً مجازيّاً سردياً دلالياً كالذي تنتجه السرديات الروائية من مراوغات كنائية واستعارية تنهض معادلاً موضوعياً(عبر الأفعال والأحداث) للفكرة أو الرؤية التي ينتجها نظامُ تفاعلاتِ البناء الروائي، الذي كان المعادل الجمالي للانتقال من وعي المطلق إلى وعي النسبي، وهو الانتقال الذي يشكّل الأسّ المعرفيّ للانتقال من العصور الوسطى إلى العصر الحديث.

هذه الإشكالية التي أطّرتْ هيكليّة مشروع بحثنا في الرواية السورية ــ أو الشاميّة بالتمايز مع المصرية ــ هي التي أطّرتْ أسئلة بحثنا في رواية **وليمة لأعشاب البحر**. وبذلك سنقدّم أولاً نصاً تحليلياً غيرَ متأثر بالضجة المثارة المصاحبة لصدوره الجديد، وعلى ضوء الاستدلالات التي خلصنا إليها في هذا البحث التحليلي التقاني، سنَدْخل معمعة الحوار الراهن ونحن مستندون إلى التحليل، لا إلى الأحكام الأيديولوجية المسبّقة، أأصوليّةً كانت أم علمانيّةً.

## ما قبل الفتنة : الخطاب الشعريّ والخطاب الروائي في "الوليمة"

أ- **الكاتب / البطل:** هذه العلاقة تشكّل أساس المفهوم الباختينيّ لعلم الجمال، وهي متضمَّنةٌ في السؤال الأساسيّ له باعتبارها اشتقاقاً فنيّاً للمقولة المعرفيّة القائلة باتحاد الذاتيّ بالموضوعيّ، والفرديّ بالكونيّ، والإرادة بالحرية، والصورة بالمحتوى.

تتحقّق هذه العلاقة في **وليمة لأعشاب البحر** من خلال استبداديّة أنا الروائي التي تعيد صياغة الآخر والزمان والمكان والمضمون المعرفيّ والأيديولوجي على مقاييسه. فثمة صوتٌ واحد هو صوت الجسد، أو صوت الغريزة الجنسية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية التي تأبى التكيُّف مع الوسط، بل تدخل معه في علاقة تضادّ تصفويّة غير قابلة لأيّ شكلٍ من أشكال التعايش، فلا يبقى سوى الصوت الداخلي للغرائز المحتجّة على قمعها، ولا يبقى سوى الصراع السيزيفيّ العبثي من أجل الإمساك بالمطلق.

مهدي جواد ومهيار الباهلي لاجئان سياسيان عراقيان إلى الجزائر، فلة بوعناب وآسيا الخضر امرأتان جزائريتان: الأولى مناضلة قديمة في الثورة الجزائرية سقطت أوهامها عن الثورة والنضال، فراحت تعيش لحظتها بعبثيّة ماجنة، لا حقيقة ثابتة لديها سوى جسدها، والثانية شابة تتلقّى العربية على يد مهدي جواد الذي يدخل معها في علاقة حب مأزومة تعكس أزمته الروحية وأزمة الواقع الاجتماعي الجزائري الذي يحاصره بقيمه الزائفة.

فلّة بوعناب هي الوحيدة التي تمارس حضورها الروائي ويتأتّى لها أن تصمد في ذاكرة المتلقي، مثيرةً فضوله للتعرف إليها وفتح الحوار معها ككيان روائي/اجتماعي يتمثّل فيه التطابق الجدليُّ بين الذاتي والموضوعي. وأما مهدي ومهيار فيتداخلان في وعي القارئ، ولا تستنتج استقلالية الواحد عن الآخر من خلال مشاركته الملموسة بالفعل الروائي، بل من خلال مجموعة علاقته بالعوامل الروائية الأخرى، التي تبهت ملامحه، باعتباره موضوع الحكي الروائي لا المنتِجَ له والفاعلَ فيه.

والقارئ منذ الصفحة الأولى يكتشف التطابق بين أنا الروائي وأنا الراوي، بين الكاتب والبطل. ولعلّ غلبة الوصف (الذي يخصّ الشخصية) على القصّ (الذي يخصّ الحدثّ) قد أفقَدَ الشخصية فاعليتها ومفعوليّتها، واندماجَها بالبنيّة التأليفيّة للعمل الروائي، فضاعت في عالمٍ برزخيّ من الكلمات.

ب- **الكلمة / الفعل:** تحقّق الكلمة حريتها عندما تخترق ضرورات اللغة، بوجودها القبليّ وعلاقتها الجماليّة المتواضع عليها في نظام اللغة القاموسي، لتدخل في النسيج الكلي الحياتي الحي. الكلمة الروائية هي كلمة سوسيولوجية، إنها إذن، تستمد خصوصيتها الأسلوبية هذه بمقدار ما تتحول إلى وسط محايد، وبمقدار ما تَمْنح الفعلَ القصصيّ كاملَ حضوره، وذلك لأنّ الكلمة في الرواية تتخلّى عن وظيفتها الذاتية الشعورية، لصالح جانبها الموضوعيّ الإدراكيّ، الذي يومئ، ويشير إلى، ويستشعر (بـــ).

فالجانب الشعوريّ الذاتيّ للكلمة يستمدّ مرجعيّته من الأنا الخالقة للنصّ. ولكن هيمنة هذا الجانب سيؤدي إلى هيمنة كاملة للصوت المفرد للكاتب. وأيّاً كان هذا الصوتُ عذباً، فإنه قد يقول شعراً أو ما يُشبه الشعر لكنه لن يقدّم قولاً روائياً. وحين يَعتمد القولُ الروائي الوظيفةَ الانفعالية فإنه يعتمدها باعتبارها ثمرة الاتّساق بين الأنا العاطفية والعالم الفعليّ.

غير أن كتابة حيدر ــ منذ الستينيات حتى السبعينيات التي برز فيها واحداً من أهم أعلامها ــ لم تتمكّن من التقاط سوسيولوجيا الكلمة المتحققة في الفعل

الروائي ومشهديّته المرتكزة إلى زمانٍ ومكانٍ صلبيْن. **ووليمة لأعشاب البحر** هي امتدادٌ لهذا التنقيب عن المؤثرات الانفعاليةً والعاطفية للغة (للكلمة) واستنفادِ طاقاتها الشعورية والوجدانية، ومن ثمّ استنفادِ طاقتها الشعرية المتولّدة عن نظام علاقاتها في ذاتها لا في العالم الفعلي الذي تتأسس عليه وتعيد إنتاجه وتنظيمه وبناءه.

ونتاجُ ذلك عدةُ إشكالات طبعتْ كتابةَ حيدر بطابعها :

1) إشكالية الشخصية المخلوقة والشخصية المستقلة. وذلك أن لجوء النص إلى استنفاد الطاقة التعبيرية والانفعالية للكلمة، وزهده بمجالها الحياديّ الإدراكي، أدَيا إلى ما كان يسمّيه القدماء في محاوراتهم الكلامية والفلسفية بـــ "ممكن الوجود بغيره"، وهو الشخصية المخلوقة التي تستمد وجودها الممكن من وجودٍ سابقٍ. غير أن الشخصية الروائية لا بدّ لها من أن تستمد مبررَ فعاليتها الروائية من "واجب الوجود في ذاته".

ومن هنا فإن الشخصية الروائية في **وليمة لأعشاب البحر** هي من نوع الممكن الوجود بغيره، والغيرُ هنا هو خالقُ النص. والخلقُ هذا، بمقدار ما يقرّر شكل علاقة ميتافيزيكية بين الأنا والنص، فإنما يقرر أيضاً غيابَ العلاقة الديمقراطية في العلاقة الحوارية بين العوامل الروائية، ويقرر ـــ من ثم ـــ هيمنة الصوت المفرد باستبداديّته البلاغية المتعطّشة أبداً إلى استبدال الملموس بالغائب.

يقول لوكاتش بالممكن الفعلي المحدد، بالضد من الممكن المجرّد، مستنداً إلى أطروحة هيغل حول "الإمكانية المجردة والإمكانية المحدّدة". والممكنُ الفعليّ، بالنسبة إلى لوكاتش، هو الممكن الذي يوقظ الإمكانية الغافية في الفعل الإنساني، ويُطلق احتياطي الفعل الإنساني، في ظروف موضوعيّة تسمح بانطلاق هذا الاحتياطي وتستجيب للإمكانيات التي يحملها الواقع ذاته. أي أن الممكن الفعلي هو القدرة على تكثيف الخصائص النموذجية للعصر، والتقاط السمات المميزة لمرحلةٍ ما، ومن ثم التعميم الفنيّ والجمالي لهذه الظواهر باعتبارها ممكناتِ الزمن المصوَّر.

**وليمة لأعشاب البحر** تؤسِّس لبنائها على حدث استثنائيّ عابرٍ يحاكَمُ الواقعُ العربي على ضوئه. وهذا الحدث هو التمرُّد الذي قام بها فصيلٌ مغامرٌ منشق عن الحزب الشيوعي العراقيّ، والواقعُ الذي يُحاكَمُ على ضوئه هو واقع الحزب الشيوعي العراقي والحركة الشيوعيّة العالمية. والمحور الآخر الذي يشكل عنصر تزامنٍ روائي هو الثورة الجزائرية ونتائجها المخيِّبةُ لأمل الكاتب. وهذا

التزامن بين محوريّ الزمن في الرواية يفتقر إلى الأساس الموضوعي الذي يوحّد بين حدثِ ثورةٍ وطنيةٍ شعبيةٍ قدمتْ أكثر من مليون شهيد وتوّجتْ بالتحرر من الاستعمار، وبينَ حركةٍ تمرُّدٍ مرتْ مروراً عابراً في ذاكرة التاريخ العراقي والعربي. وهناك جانب آخر يُخلّ بالمعادلة، أو بشبكة التناظر التزامني هذه، وهو الاختلاف القائم بين الطبيعة الاجتماعية والإيديولوجية والسياسية للثورة الجزائرية وبين هذا التمرد الاستثنائي العابر في سماء العراق.

2) إشكاليّة الفضاء الروائيّ كتجلٍّ للذات الخالقة التي تترك آثارها على كل شيء. فتصبح الأشياء دالةً على إبداع الخالق، وتدخل في معادلة الممكن الوجود بغيره، وتُحل ذات الخالق في كل مظاهر خلقه، حتى تصبح برهاناً على وجوده، فإذا هو هي وإذا هي إياه. وتلك هي الحالة النموذجية للرومانتيكية، وذلك هو سرّ تلاشي المكان في كتابة حيدر منذ **الزمن الموحش** ووصولاً إلى **وليمة لأعشاب البحر**. فـ "بونة" الجزائرية لا تملك أي حضور مادي ملموسٍ لنتعرّف عليها في شبكة علاقاتها الخاصة: فهي لم ترتقِ في أية لحظة روائية إلى مستوى الدالّ، بل هي دائماً مدلولٌ مضمَرٌ في خطاب السارد. وبذلك تتحول من مدينة إلى كلمة، ومن اسمِ ذاتٍ جامدٍ إلى معنى وإلى طيف مشاعر وانفعالٍ وإلى منظومة مفاهيم وقيمٍ علاقاتٍ أخلاقيةً.

والمدخل إلى ذلك التشخيص الشعري للأشياء، حيث الحلولُ السحريّ في الموضوعات، من شأنه أن يُفقدها تماسكها وصلابتها، لتَدْخل في النسيج اللفظيّ المجازيّ، وإذا بالمجاز هنا يتخطّى باعتباره تدميراً لواقعية العالم، فتصبح الرؤية الميتافيزيكية هي المعادل الجماليّ للواقع، بغضّ النظر عن الشتائم التي يكيلها النصّ للدين والمقدسات والأخلاق والأعراف.

نستثني من كلامنا هذا فصل "نشيد الموت" الذي يكتسب فيه المكان مكانيته، والزمان زمانيته، والكائنُ كائنيتَه، والبناءُ بنائيتَه، والرواية روائيتَها. وتستمدّ الوظيفة التعبيرية المتوترة للجملة الروائية (التي هي سمةٌ مميّزة لجملة حيدر حيدر) مغزى تعبيريّتها وتوتّرها من اللحظة الزمانية المكانية المصوّرة مشهدياً، فتضفي على المشهد ألواناً حادّة لا تضحّي به لصالح بريقها النيزكيّ الخاطف. لكنّ انحسار النزعة التعبيرية الشعرية ستكون لصالح مباشرة تقريرية تشكل نتوءاً في إيقاعات السرد الروائية.

3) إشكالية هيمنة الخطاب الروائي الذي يريد قول كل الأشياء دفعةً واحدةً. وهكذا تتكيف العواملُ الروائية مجتمعةً لصالح الرسالة الإيديولوجية التي يبشّر بها النصُّ، وليشكّل النصّ هنا استمراراً للنصّ الروائي السوري، نصّ

الإيديولوجيا، نصّ الوعي المعرفيّ والجماليّ المقلوب للعالم، نصّ تفصيل العالم على قدّ الرسالة الإيديولوجية.

الخطاب الإيديولوجي البلاغيّ يقدّم العالَمَ بوصفه مجازاً للفكرة، فتتحلّل كتلةُ العالم والواقع إلى مادة هيوليّة مائعة عاجزةٍ عن أن تقيم بناءً متماسكاً. وهو يقدّم الشخصية بوصفها ظلالاً شاحبةً تتغمدها رحمةُ الخالق في منحها فرصة الحياة والوجود: فالشخصية هي كلمة الروائي، كما كان عيسى كلمةَ الله في رَحمِ مريم ليتمثّل بشراً سوياً.

4) إشكالية العلاقة بين الشعر والنثر/الغريزة والمجتمع: القص هو نتاج التنظيم الزمانيّ الذي أنتجته العلومُ التطوريّة والتاريخية، في حين أن الشعر هو نتاج التنظيم المكانيّ والعلوم التصنيفيّة، حسب كولدويل. والشعرُ لذلك أوثقُ صلةً بعلاقة الإنسان بالطبيعة، وأكثرُ استجابةً لصوت الغرائز التي ترْفض التكيُّف. إن الشعرَ، بهذا المعنى، هو ثورة الغرائز على قمعها وتدجينها. ومن ثم هنا تتّحد الشعرية وصوتُ الغريزة باعتبارهما رافعاً أساسياً لعالم حيدر الصاخب. وبدون هذا المدخل لن تكون هناك أية قيمةٍ لشخصية فلة بوعناب أو مهدي جواد، بل ولا للنص الروائيّ ذاته.

هذه الشعرية ترتكز على عناصر المكان لتعيد تنظيمه، لا وفق قوانين الرواية، بل وفق اختراقه شعرياً. فالمكان، الذي هو عاملٌ روائيٌّ يتمحور عليه عنصرُ الوصف والتسجيل للموضوعات والأشياء، هو ما يباغته إنتاجه بالتشخيص المجازيّ، فتيهاوى حضوراً ويشفّ رؤىً، عبر الرواية بمجموعها، لتصبح الطبيعةُ مرجعاً استعارياً يُفقدها كيانتيها، عبر إحلال البديل محلّ الأصيل وأطيافِ الظلّ محلّ الموضوع.

إطلاق الغريزة (أو الهُوَ) يوازيه إطلاقُ الفعل الثوري، وتنفيثُ المكبوت الجنسيّ يتداخل مع تنفيث المكبوت الاجتماعي. وتتوحد الماركسية بالفرويدية، لا كرؤية تحليلية للواقع فحسب، بل أيضاً كرؤيةٍ ثوريةٍ بديلة، وبرنامج فعل سياسي يشن هجومه الغريزي الشرس ضدّ كل البرامج المغايرة.

غير أن النثر الروائي هو التعبير عن الوعي الاجتماعي للغة، وهو عيٌ يتعارض كلياً مع الوعي اللاهوتي الهادف إلى توحيد العالم حول مركز إيديولوجي موحّد لغوياً ودلالياً وفنياً وجمالياً. وهو يتعارض أيضاً مع ميتافيزياء الصهر المطلق للغة بالمعنى الإيديولوجي، حيث تغدو اللغة تجسيداً للجدل، وحيث يغدو المعنى فرعاً اشتقاقياً للعقل، الذي أصبح من اختصاص السلطة أو

النخبة والفئات العليا، ولا يتبقى للفئات الدنيا والعالم السفليّ سوى قوة العمل أو قوة الجسد.

الجاهليّون كانوا يكتبون شِعْرهم ما قبل الإسلام كما يتكلّمون، يبحثون عن الجمال في علاقات اللغة الممتلئة بعلاقات الواقع والمشبْعة بحضوره، بحيث يعيد التطابُقُ بين اللغة والمادة إنتاجَ هذه اللغة ككلامٍ متنوّعٍ بتنوّعِ التجربة وأشكال ملامسة الحياة. وعليه، كان الجاهليون بذلك يعبّرون عن صلتهم المتحدة بالطبيعة، ولم يكن لمثل هذه العلاقة معادلٌ فنيٌّ سوى الشعر وقوةِ اتصاله بالمكانِ وعنفوانِ الغريزة وطزاجتها.

أولُ طلقة اخترقتْ هذه العلاقة الحيّة للغة بمادتها وبموضوعها، واخترقتْ علاقةَ جسم الكلمة الكامل بجسم التجربة، وُجِّهتْ من قبل الأرستقراطية القرشيّة، فقد بدأت هذه الطبقة بمركزة العالم الأيديولوجي العربيّ حول سلطتها، وكان مدخلها إلى ذلك هو اللغة، ولنتذكرْ هنا مسألة الخلاف حول اللغة التي سيُكتب بها القرآن، وكيف استتبَّ الأمر حول وصية أبي بكر: "إذا اختلفتم فاكتبوه بلغة قريش". وكانت قريش، بمشروع توحيدها للغة، توحّد القبائل حول سيادتها وسلطتها، ومن ثمّ توحِّد الأممَ حول اللغة الواحدة، في الكتاب الواحد، وفي الإله الواحد، وفي السلطة المركزية الواحدة.

ومع تعمُّق الصراع الاجتماعيٍ، وازدياد مركزية السلطة، كانت لنا لغة المتنبي الذي ينتقده العكبري، محققُ ديوانه، لاستخدامه لفظاً تداولتْه العامةُ فابتذلته. وكانت لنا، في المقابل، لغةُ الشعب المبتذلة والمنبوذة في **ألف ليلة وليلة**، وهي لغة القص أو السرد، لغةُ الفعل بالعمل في القاع السفلي للحياة، واستيهاماتها الواعية أو الأسطورية.

ومع ازدياد نخبوية السلطة ومركزيتها الملطقة، راحت اللغة تزداد مركزيةً ونخبوية، وغدت الثقافة من اختصاص السلطة وبطانتِها الأيديولوجية، والعملُ للشعب.صار العقل للسلطة أو للخليفة، وصارت قوةُ الجسد المتصلة بالعالم المحسوس للرعية والرعاع. وأضحى الخليفة هو العقلَ المتوسِّطَ بين الله وعباده، بين العقل الأعلى والجسد الخاطئ الذي يجب أن يرتقي إلى ذلك العقل.

قال الناس لأبي تمام "لماذا تقولِ ما لا يُفهم؟" فقال: "لماذا لا تفهمون ما يُقال؟". وأعلن البحتري: "عليّ نحتُ القوافي من محاجرها/وما عليّ إنْ لم تَفْهَمِ البقرُ". ومنذ تلك اللحظة بدأ الشقاقُ بين لغة عقل السلطة المتعالي، الجاذب، الموحِّد... وبينِ لغة عقل الرعيّة المعارِض، الهازئ، البسيط، العفوي، البذيء، الذي توحِّده قوةُ العمل في وجه عقل السلطة. وبمقدار ما تعبِّر لغةُ الرعية عن

البؤس الفعلي، فإنها أيضاً تحتجّ عليه، وتعبّر الحرية عن نفسها بوصفها شيئاً مضاداً للنشاط الاجتماعي أو "للعمل".

كتابةُ حيدر تشكّل استمراراً لهذا التراث. والانزياح الذي تحقّقه ليس انزياحاً باتجاه سوسيولوجية اللغة التي يفترضها النثرُ الروائي، بل هو انزياح لم يتجاوز تفكيك علاقات اللغة القديمة المنطوية على ذاتها، والمتوحّدة في كليتها المتعالية حول مركزها الأيديولوجي المطلَق القائم على القطيعة بين اللغة والمادة، حيث الاستلاب المتبادل بينهما. فينشأ ما يُطلق عليه باختين "نثر العرض" أو "خطاب العرض" وهو الخطاب المنزوع من مادته ومن إيديولوجيته الوحيدة، حيث "التشخيص الصوتيُّ يَنْزِع نحو رخامة فارغة، والبنيةُ التركيبيةُ والقصديةُ نحو الخفّة والسهولة المجوفتَيْن، أو نحو تعقيدات بلاغية منتفخة وجوفاء أيضاً تفضي إلى تزيينيةٍ خارجية، ويَنْزِع تعدُّدُ المعنى نحو دلالة أحادية فارغة، ومن الطبيعي أنّ بإمكان نثر العرض أن يتزيّن، وبغزارة، بإستعاراتٍ شعريّة، غير أنها ستفقد في هذا الاستعمال معناها الشعري الحقيقي(*) ". وبذلك تتحوّل الرواية من مقولة بنائية تأليفية تركيبية مشهدية إلى مقولة أدبية أسلوبية لفظية تبحث عن أدبيتها في العلاقات الجمالية للغة المنفصلة عن مادتها (أي عن الحياة والواقع والمجتمع).

الرواية الأوروبية حسمتْ هذه الإشكالية منذ سيرفانتس. ولكنْ ليس في الرواية العربية حتى الآن "سانشو" واحدٌ يواجه البلاغة الدونكيشوتية، ومتعاليَها اللفظيّ التزيينيّ النبيل، بلغة مضادة، وحوار مضادَ ينزع عن اللغة الرسميّة أقمطتها البهائية ويزجّها في تحديات اللغة اليوميّة ببساطتها وخشونتها وحيويّتها وديناميّة واقعها المعاش.

وإذا كانت شخصيات **وليمة لأعشاب البحر** تتخذ لنفسها مسافةً ما من الكاتب باستخداماتها البذيئة للكلام، فإنها ــ وفي أغلب الأحيان ــ تنطوي على حس ثقافي في الشتمية ذاتها!. وقلّما تكون لغتها ممتلئةً بمواصفات المتحدّث بها، بل هي أقرب إلى مواصفات السارد، أو هي تتلاشى في جوف الكتلة اللفظيّة الهائلة للكاتب، متخذةً شكلَ مواجهة خارجية في أغلب الأحيان، لتتحرك على محور صلة الشخصية الروائية بالمجتمع الخارجي، لا بالعالم الروائي الداخلي الذي تتصارع فيه الأصواتُ وتتقاطع فيه الآراءُ عبر الحوار. فالتعدّد اللغويّ هنا تعددٌ

(*) راجع ميخائيل باختين: "خطاب أسلوبيان للرواية الأوربية"، الكرمل، العدد 19- 20، 1986، ترجمة محمد برادة، ص53.

لا يخرج عن الصوت الواحد الكاتم للأنفاس، وهو صوتُ الكاتب الذي يشتم السلطة بلغتها ذاتها المحققة لإيديولوجيتها المركزية العتيدة، حيث الخطابُ يستغرق داخل ذاته ويعجز عن الامتلاء بالأشياء الحقيقية، فيُحلّ مكانَها المعادلات اللفظية للأشياء، وذلك عبر الصورة الأدبية والمجازية والبلاغية.

خُذْ مثالاً على ذلك فصل "ظهور اللوياثان" في **وليمة** حيدر. ففيه تتبدّى رغبة النص في الإفضاء دفعةً واحدةً بكلّ شيء عن واقع استبداد السلطة العربية. ولعلّ هذا الفصل، في مناخاته السريالية الشعرية لا البنائيّة، من أجمل المقطوعات الأدبية التي تترنّم بهجاء السلطة العربية من خلال النموذج العراقيّ. فالمكان في هذا الفصل هو الفضاء العربي في امتداده الشامل. ورمزُه هو عبيد الله بن أبي ضبيعة الكلبيّ، المسخُ الغريبُ الذي سقط من غبار الريح في سياق هذر الصحراء النبويّة، المتعارف عليه داخل العقل الإهليلجيّ الذي استوطنَتْه الأساطيرُ والخرافاتُ البدائية، وبعد أن تقذّفه الريح الصفراء الجائحة على سطح الأرض الصالحة لإنبات كل أنواع الشوكيات والخبازيّات والقتاد والصبّار الوحشيّ والقرّاص والزقوم... سيولَدُ حاملاً في دمه نسغ هذه النباتات على شكل قنطور أو لوياثان، نصفُه الأعلى بهيئة ضبعٍ والنصفُ الأسفل شبيهُ سرطانٍ رمليٍّ زاحف. لكنه بعد أن يخرج من غبار الصحراء زاحفاً نحو المدن، سيَعْبر في أطوار من التحولات العضوية، وسيمتلك قدرة خاصة على الإيحاء بأنه من أرقى البشر، ومع مرور الوقت، وبعد أن يعتلي عرشه ويوطّد مُلْكَه بالقتل والنفي والتجويع، سينسى أصله الأول وشكلَه اللابشريّ، فيغيّر اسمَه وسلالتَه، وينشر بين الرعية تاريخاً جديداً لبلاده يتحدث عن فتوّته وتمرُّداته وكفاحه الصلب ضدّ أعداء الوطن!

بهذا الإيقاع يستمرّ النصُّ في وصف تحولات الرمز العربي للاستبداد، باحثاً عن جذره التاريخي مجازياً، وسموّه إلى صفوة الأنبياء، موظِّفاً الإرثَ الأسطوري في تصوير ولادته ومعجزاته وخوارقه.

والزمن الذي يَشْهد ولادةَ هذا الليوثان هو زمنُ الهوان والجوع والجرب والجراد والجنون. إنه زمنُ ازدهار السجون والقتل الفرديّ والنفي، زمنٌ على حافة الأساطير، أو هو لبوسُها اللامعقول في لحظة انفجارات الفضاء بالأقمار والمحطات الكونية. ففي ذلك الزمن سيبدأ سليل الضباع والسرطانات وإفرازات الحيض الدمويّ في صياغة التقويم الجديد، الذي سيدوم أكثر من ربع قرن، بدءاً من طوطم الأسرة فالعشيرة فالطائفة فالحزب فالجيش فالاستخبارات، بما يشكل هيكل الدولة القنطوريّة الحديثة. إنه زمن سرياليّ يتخطّى مدارك الدماغ، ويذكّر

بعصور ما قبل التاريخ. وإنه لزمنٌ أسود، زمنُ الخنوع والغروب، فيه يتبختر أيُّ خنزيرٍ أو لواطيّ أو لصّ أو قاتلٍ ليتوّج نفسَه ملكاً في تلك الأرض الخراب.

على هذا المنوال تمضي الكتابةُ مستنفرةً كلَّ طاقاتها التعبيرية في هجاء الزمن العربي. والجمل والمفردات والعبارات الواردة أعلاه مقتطعةٌ من الفصل المذكور، الذي لا يقول إلاّ قولَها، ولا يَحمل من دلالة إلاّ دلالتَها، ولا من مادة سوى مادتها، ولا من مفردات إلاّ مفرداتها. وإذا كان المتلقّي سيطرَبُ لهذا الهجاء الأسود، وسيُشفي غليله عبر هذا القدح الأدبيّ المتوتّر شعرياً لواقع الاستبداد الذي يئد الحريةَ في مهد فجر الزمن العربيّ، فإنّ السؤال الذي ينبثق تلوَ كل جملةٍ هو التالي: ما هي الوظيفة الروائية لهذه الجملة، أو ذاك المقطع، أو ذلك الفصلِ ؟

فالحقّ أن البؤرة السردية هنا هي بؤرة السارد. وبؤرة السارد ليست إلاّ بؤرةَ الكاتب الممتلئ غيظاً وتمرُّداً على كل النظم بدءاً من النظم السياسية، ومروراً بالأنظمة العقائدية والاجتماعية والأخلاقية، ووصولاً إلى النظام الروائي نفسه. إنها الرؤية المتمردة على العالم، وليست رؤيةً إلى العالم فيما هو عليه لإطلاق ممكناته. إنها، بكلام آخر، رؤية لا تعترف بنواميس هذا العالمِ أو بقوانينه أو نُظُمه، ولا تُقرُّ إلاّ بنزعتها الغريزيّة التدميريّة الهدامة، وبحقّ الغرائز في أن تَحْكم العالَم. إنه الوعي النموذجي للعقل العربيّ حين يُحِل الرغبة مكان الواقع، والإيديولوجيا مكان المعرفة. وإنه الوعيُ البورجوازيُّ الصغير الذي يرى في الحريةِ تجاهلاً للضرورة أو عدم اعترافٍ بها: ويتطلّع إلى الثورة متجاهلاً (أو جاهلاً) قوانينها: ويرى إلى إرواء تعطّشِ الجسد بعيداً عن الشرط الاجتماعي وضروراته: ويتوق إلى كتابة الرواية دون الاعتراف بقوانينها وخصائصها كجنس أدبيّ!

فصل "ظهور اللوياثان" لا يضيف إلى الوحدة التأليفية للرواية أيّ عنصر بنائيّ جديد. والأشياء والأحداثُ والأفعالُ والموضوعاتُ لا تملك حضورها الحقيقيّ المرئيّ في فضاء الرواية، بل تستبدل حقيقة حضورها بتداعياتها عبر الذاكرة. والذاكرة مفتاحٌ لسيلٍ لا ينتهي من الموضوعات التي تتحوّل إلى معانٍ، وهي عندما تتوه في فضاءاتِ الغياب فإنها تغيّب العلاقة المباشرةَ مع الحواسّ، فتتحوّل إلى مركّبات أفعال وأحاسيس ومشاعر. وأما الزمن الروائي فيَفْقد ماديّته، ليندمج في سيرورة اللغة، فإذا به حديثٌ عن الزمن، لا الزمنُ مرئياً باعتباره الإطارَ التاريخي للحدث، الذي يتحوّل ــ بدوره ــ إلى دلالةٍ تعبيريّة تفقده قوامَه.

لكنّ الرواية فنٌّ نقيضٌ لأغراض المديح والهجاء. فالمديح والهجاء يَفقدان معناهما عندما تكون الكتابة فنّ خلقٍ وإعادة بناء. ففي هذه الحال تصبح تناقضاً ضرورياً مع العالم، وصناعةً جديدةً للزمن، ومعاناةً حقيقيةً للأشياء عبر التجربة الحياتيّة والمعرفيّة والجماليّة التي تُنتج بذاتها تناقضها الضروريّ مع الواقع بهدف تعريتَه وإدانته ورفضَه، من خلال رسمها الموضوعي لعالمه المتعدّد الأصوات والآراء واللغات والمذاهب والأفكار.

لا بدّ للروائي العربيّ أن يتذكّر دائماً قولاً للمعلّم الأول أرسطو، ومفاده: أن أهم أجزاء المأساة هو تركيب الأفعال؛ وذلك لأن المأساة لا تحاكي الناس، بل تحاكي الفعل والحياة ــ والسعادة والشقاوة هما من نتائج الفعل. ويضيف أرسطو أنْ لا قيمة لبراعة المرء في تأليف الأقوال والكشف عن الأخلاق، وفخامةِ العبارة وجلالةِ الفكرة لبلوغ المراد من المأساة، بل يمكن بلوغها بالعبارة والفكرة الضعيفة عندما يكون هناك خرافةٌ (حكاية) وتركيبُ أفعال(*).

بعد قول أرسطو هذا، هل من الضروري العودة إلى قول كولدويل الحاسم في أن الرواية ليست فنّ كلمةٍ بل فنّ مشهدٍ وبناء؟.

## قراءة "الوليمة" بعد الفتنة

أ- **حيدر حيدر ومكر الدراما:** بعد هذا التحليل للبنية الروائية لــ **الوليمة**، في فترة سابقة على الفتنة، هل نستغرب إذا كان منطوقُ الرواية، الذي هو منطوق المؤلِّف الذي يَحُلُّ بالشخصيات والأحداث والأشياء وكأنها تجلٍّ لذاته، سيُنتج هو بذاته قراءةَ الفتنة؟ فالحقّ أنّ الشخصيات الرئيسيّة في الرواية ــ ما عدا لالا فضيلة وزوجها يزيد ــ تتحدث بمنسوبٍ لغويّ واحدٍ من حيث الصياغةُ التعبيريّة، وبصوتٍ واحدٍ من حيث الدلالةُ الفكريّة، هما منسوبُ الكاتبِ وصوتُه. فالكل يستشعر الاختناقَ والحصارَ والتمرّدَ على القيم والتقاليد، ورفضَ الواقع والدين والإله. وليس هناك مَنْ يدافع عن منظومة القيم الاجتماعية والثقافية الطيبة سوى لالا فضيلة، المرأة الطيبةِ الأميةِ الساذجة، التي لا يمكن أن يكون لرأيها أيُّ شأنٍ في وليمة التمرُّد على المقدّس الاجتماعي والثقافي والدينيّ!.

(*) راجع فن الشعر لأرسطو طاليس، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1953، ص 20-21.

لم تستطع **وليمة لأعشاب البحر** أن تستفيد من تقانات البناء الروائي في إنتاج المراوغة الكنائية البنائية، والمكرِ الدراميّ في قول الحقيقة (حسب بريخت)، والمعادلِ الموضوعيّ للفكرة "برَجُلٍ يمشي على قدمين" (على حدّ تعبير لوكاتش). وهذه المسألة على درجة كبيرةٍ منّ الأهميّة في سياق تطوّر الأدب العالميّ على طريق استكناه روح العالَم وسرّ الكون ومصائرِ الوجود، حتى اضطُرّ الشعرُ (الذي هو فنُّ كلمة في الأصل) إلى أن يبحث عن المعادل الموضوعي لجسمِ الكلمة في جسم الموضوع (على نحو ما دعا إلى ذلك ت.س. اليوت المعروف بميتافيزيقاه). لكنّ الميتافيزيقا في عصر العلم والتكنولوجيا والتجريب راحت تتطلّع إلى التعيُّنِ في المحسوس وفي الموجود، ليكون معادل المعنى الذي راح يفرّ من الوجود بعد أن أعلن عالمُ الآلة "موتَ الله".

هذه المراوغة الكنائيّة البنائيّة للسرد، ومكرُ الدراما الذي تتيحه الحوادثُ في الرواية، هما ما أتاحِ لنجيب محفوظ أن يَحفُر عن جَذْر المقدّس اللاهوتيّ المؤسساتيّ فيدكّه دكّاً في **أولاد حارتنا**. وأما النزعة التعبيرية الغنائية البلاغيّة، ذاتُ الصوت الواحد الذي لا يتيح التعدُّدَ والاختلاف والتغايرَ، فقد قادت **آيات شيطانية** إلى النيل من المقدّس بوصفه رأسمالاً رمزياً يشكّل نواة الوعي الوطنيّ والشعبيّ، أو ما اسميناه بـ "الإسلام الوطنيّ". في صدد حوارنا حول **آيات شيطانية** التي تبنّاها الصديق الدكتور صادق جلال العظم وسيأتي الحديث عن ذلك في القسم الثاني، لقد ميّزنا حينها بين :

– إسلام شعبيّ وطنيّ مُهانٍ بكرامته الوطنيّة والقوميّة من قِبل الغرب، ومهانٍ بكرامته الاجتماعية والسياسية والحقوقيّة من قِبل أنظمته الطاغية.

– إسلام رسميّ تصوغ لوحتَه الأنظمة التابعةُ للغرب، وهو إسلامٌ تستخدمه السلطةُ من خلال المساجد والفقهاء لتكريس مشروعيتها المفقودة مدنياً.

– وإسلام سياسيّ نكوصيّ ظلاميٌّ قَرْوسطيّ، يحمل سيفَه الثيوقراطيّ في مواجهة "البوط، (الجزمة) الأوتوقراطيّ للسلطة المتأسلمة كأسلمته. والضحية هي الإسلامُ الشعبيّ الوطنيُّ الذي يتبدّى الدينُ له نمطَ حياةٍ وممارسةٍ يوميّةٍ تشكّل رافعةَ وعيه بهويّته وذاتيته الحضارية والقومية.

لقد نالت رواية **آيات شيطانية** من المقدّس الشعبي، حين تلاعب به الإسلامُ الكهنوتيّ السياسيّ، الذي التقى مع الدوائر الغربيّة لإخراس صوت سلمان رشدي، في عمليّة تزويرٍ فاضحة حوّلتْ هذا الكاتبَ الهنديّ من رجلٍ وطني ناقد للغرب إلى رجل مستلَبٍ معادٍ لثقافة شعبه. وذلك هو الشرك الذي سقط فيه حيدر حيدر، الوطنيّ الممرورُ بوطنيته المأزومة.

ومع ذلك فإذا كان هتكُ المقدّس في **آيات شيطانية** تستدعيه بعض الضرورات الروائية الداخلية، فإنه في **وليمة لأعشاب البحر** لا يستدعيه سوى غضبِ الخطاب وتوتّر الشخصيات؛ بل لو حُذف بمجموعه لما تَرَكَ أيّ أثر على المعمار الروائيّ... بعكس العديد من اللحظات الروائية في **آيات شيطانية**، ولا سيّما رواية رشدي هذه، والمقصودُ بها "الوحي الشيطانيّ بالغرانيق العُلا"؛ وهي في كل الأحوالِ أضعفُ رواياته، كما كانت **وليمة لأعشاب البحر** أضعفَ نتاجات حيدر، وبخاصةٍ بالمقارنة مع ما قدّمَه في مجال القصة القصيرة.

ففي القصة القصيرة يؤسِّس حيدر، مع زكريا تامر، لنمط جديد من القصة القصيرة، هو القصيدة الدرامية، المتأجِّجة بالمشاعر والأفعال الدالة، والتي تتيح لموهبة حيدر أن تعبّر عن ذاتها بما يتطابق مع ملَكاتها وجنونها وأحلامها وفلسفتِها ومُرُوقها. لقد كانت القصةُ القصيرة هي الجنسَ الأقدر على احتضان فورات الروح والجسد، حيث تتكثّف في لحظة زمنية يمكن تثبيتُها في اللوحة القصصيّة، لكنه يستحيل روائياً أن تُثبت وتتثبّت في انسياحات الزمان والمكان وأمواج اللغة وهيجانها الدائم الكاسح.

زكريا تامر لم يغامرْ بكتابه الرواية، فظلّ محافظاً على ذلك التشابه والتناظر غير المرئيّ بين القصيدة والقصة. وهو ما أتاح له تحقيق نوع من التجوهر في المكان عبر القصة، من خلال الصورة واللوحة والتشكيل. وأما مغامرة حيدر مع الرواية فقد أظهرتْ مدى المجازفة التي تحمّلها نزعتُه التعبيريّة على الرواية، ومدى العبء الذي تفرضه الجماليات البلاغيّةُ ــ غير البنائيّة السرديّة والوصفيّة. فهذه الجماليات تُجْهد القارئ حين يبحث عن عناصر السرد والبناء والمكوّنات الدرامية للنصّ، لأنها تُجْبره على أن يتوغل عميقاً في جسد اللغة، المغلّفة بهالة من الفخامة والرخامة والبذخ من أجل بلوغ العظم أو النخاع أو القاع، قاع العلاقات الحضورية الركنيّة للشخصيات والأحداث والأشياء. وعلى هذا فإنّ شعريّة حيدر كانت تجد وظيفتها الجماليّة في القصة القصيرة، نظراً لما تتيحه من تركيزٍ حسيّ للّون والصوت والفضاء، كما أشرنا.

في عام 1945، وغبّ الحرب العالمية الثانية، كتب نجيب محفوظ أن الرواية هي شعر الدنيا الحديثة. فالقصة، كبنية سرديّة وصفيّة، تُنتج في مجموع علاقاتها شعرَ الحياة الحديثة، لكونها تمثّل المعادلَ الجماليَّ لعصر العلم والصناعة. وعصرٌ هذه حقائقُه سيستدعي بالضرورة العقلَ والعقلانية والديمقراطية والتنوير، إذ من مجموع هذه العناصر سيتشكل المهادُ التاريخيّ للرواية بوصفها المعادل الجماليّ لكلّ منظومة عصرِ الأنوار. ولقد أسس نجيب

محفوظ لأسلوبية روائية تكتشف شاعريّتَها في منظومة العلاقات المركّبة والمعقّدة التي تُنتِجها إيقاعاتُ الحياة المعادُ إنتاجُها تخييلياً، لا في نظام العلاقات البلاغية للّغة، أو في استنزاف وظائفها الانفعاليّة والشعوريّة الوجدانية. وهذا النظام البلاغي قد أدى في **وليمة لأعشاب البحر** إلى سيادة الصوت الواحد، وهو صوت الغرائز كما قلنا، أو صوتُ الكاتب الذي لا يَقْبل أيّ مُشرِكٍ بوحدانيّته، فلم يتمكّن من أن يكون مراقِباً لعالمه وهو يقلّم أظافره (كما وصفَ جويس دورَ الروائيّ). وتبدّى الفضاءُ الروائيّ في **الوليمة** وكأنه تجلٍّ للذات الخالقة التي تترك آثارها على كل جنباته، فسادَ البوحُ لا الحوار، وتحوّلت الروايةُ ــ كما قلنا ــ من مقولةٍ مشهديّةٍ إلى مقولةٍ لفظيّةٍ تبحث عن أدبيّتها في العلاقات الجمالية للغة ككيانٍ منفصلٍ عن مادته، وتبحث عن مدلولها في النفس لا في الحياة والواقع والمجتمع.

إنّ مجموع هذه العناصر التي تقرّيناها تحليلياً في نصّ حيدر هي مصدرُ هذه الضوضاء. فالنصّ يُنتج إيديولوجيا على لسان الشخصيات المتوحِّدة مع السارد، المتوحِّد ــ بدوره ــ مع الكاتب. ومن ثمّ فإنّ المباشرة التي يحققها الملفوظ السرديّ، ومن دون أية علاقة حواريّة تخلُق التعدُّدَ والاختلاف، لم تتح للعناصر التأليفيَّة المكوِّنة للرواية أن تُنتج التباينَ الضروريّ بين الراوي والروائيّ. ففقدت البنيةُ الأسلوبيّةُ للرواية بوصفها فنّ مشهد لا كلمة، الأمر الذي أتاح المجالَ للعقل الفقهي أن يصطاد الفتنة. فحين لَم يتمكّن النصّ الروائيّ من إنتاجِ خصوصيّة مراوغاته الجماليّة المتمثّلة بالمجاز الكنائيّ البنائيّ، تبدّى الملفوظ السرديّ (الذي يوحّد خطاب الرواية وخطاب شخصياتها حول رأي الكاتب) عن رؤيةٍ معارضةٍ للوعي الدينيّ الشعبيّ، لا للفكر الدينيّ بوصفه جهازَ إنتاجِ للمعرفة المفوِّتة والمعوِّقة. فالحق أنِ شتائم مهدي جواد ومهيار الباهلي لقناعات الناس ولأفكارهم لن تزيدهم إلا عنتاً وإصراراً. في حين أتاح المجازُ البنائيُّ في **أولاد حارتنا** للسرد أن يراوغ كنائياً، ليقوم نجيب محفوظ بأعظم عمليةِ حفرٍ معرفيّة وجماليةٍ للوصول إلى جذور المقدّس اللاهوتيّ الرسميّ، مفكّكاً صلابته ومفوِّتاً الفرصةَ على مديري المقدّس وسَدَنة هياكل الوهم في أن يتلاعبوا بوعي الجمهور، فلم يجدوا ملاذاً سوى الاستخدامِ المباشر للسكين. ولم يتمكنوا من اصطياد الفتنة عبر الملفوظ السرديّ التمثيليّ مجازاً بنائياً.

إن الميراث الثقافيّ البلاغيّ الشعريّ العربيّ لم يصطدم ببنى اجتماعية ثقافيّة وسياسيّة جديدة تُرغمه ــ سورياً وشامياً ــ على التشقّق السوسيولوجي عن لغة نثريةٍ قادرةٍ على "السّسْلَجة الأسلوبية" كما يدعو باختين، وكما تحقّق في النثرَ

القصصيّ والدراميّ المصريّ الذي ليس مصادفةٌ أن يكون روّادهُ أبناءَ مدينة (كنجيب محفوظ ويحيى حقي وتوفيق الحكيم) في حين أنّ مَنْ يناظرهم زمنياً في سوريا يتحدّرون من وسطٍ ريفيٍّ (كحنا مينة وعبد السلام العجيلي، وأما الثالث شكيب الجابري المديني، فإنه كتب عن ألمانيا، ولم يكتب عن مدينته حلب أبداً). ولن نوغل في الزمن أبعد لنجد جذر هذه الحيادية السرديّة في **زينب** لمحمد حسين هيكل، بينما يوازيها زمنياً لهيبُ الروح الشعرية، والتأمُّلُ الفلسفيُّ المتمرّد، في **الأجنحة المتكسرة** لجبران خليل جبران؛ والروايتان صدرتا في زمنٍ متقاربٍ ما قبل الحرب العالمية الأولى.

ب- **استطرادٌ لا بدّ منه:** إننا إذ نجد أنفسنا في موقعٍ واحدٍ مع الإخوة العلمانيّين المصريّين في الدفاع عن حريّة التعبير والتفكير، نقول إن على هذا الدفاع ألاّ يتحوّل إلى دفاعٍ عقائديّ يطمس إمكانيّة التمايز والاختلاف داخل الجبهة العلمانيّة ذاتها، فلا تنتج هذه المنظومةُ إلاّ وعياً مضاداً يحمل الخصائص البنيويّة للعقل الفقهيّ عينه... وهو العقل الذي فقَدَ كلّ الأطياف والألوان بين إسلامٍ معتدل، وإسلامٍ متطرّف، وبين المثقف المستنير وأمير الجهاد. بل بلغ الأمر أنْ ذهب مثقفٌ كمحمد عمارة حدّ العبث بالوحدة الوطنية، من خلال اللعبِ على أوتار الطائفيّة، فغَمَزَ بالإشارة إلى الأصول العلَويّة لحيدر حيدر.

وفي هذا السياق ـــ ورغم اختلافنا مع حيدر في منظور الرؤية الذي أشرنا إليه سابقاً ـــ لا بدّ لأيّ مثقفٍ يحترم نفسه قبل احترامه للحقيقة من القول: إنّ حيدر هو من الكتّاب النادرينَ في زهدهم وتقشفهم واستقلالهم عن أية سلطة (سياسة كانت أم اجتماعية أم دينيّة)، لقناعته بأنّ الاستبداد السياسي والاستبدادَ الدينيّ صنوان، على نحوِ ما عبَّر الكواكبي منذ طلائع هذا القرن. وهو، في قناعته هذه، يذهب إلى النهايات القصوى، إلى حدّ الحلم الصوفيّ في معانقة المطلق كتابةً وسلوكاً وممارسةً. فقد كان الرجل دائماً طريدَ أسئلته الشائكة، وطريدَ النظام العربيّ. وكانت قسوتُه النقدية الكبرى موجَّهة ضد الأنظمة التي آمن منذ يفاعه بإيديولوجيّتها، فدمّرَتْ أحلامه. وقد كان في مواقع تتيح له من المنافع أكثر بكثير مما يتكسبه اليوم الشيخُ الماركسيّ العلمانيّ اللاهوتيّ الإسلاموي محمد عمارة!

عاش الرجل دائماً منفياً عن ذاته وعن الوطن، فالتجأ إلى بيروت ملتحقاً بأنبل قضايا العرب، وهي قضية فلسطين، قبل أن تتمأسس وتترسّم وتتسفّل. وعاد بعد الاجتياح الإسرائيلي لبيروت، حاملاً جراحَه ونكباته وأجنحتَه المتكسِّرة، إلى قريته باحثاً في أحضان الطبيعة عن الطهرانيّة الصوفيّة بعد أن

يئس من القبض عليها عبر الكتابة والسياسة. لقد آثر أن يعود إلى قريته الصغيرة على البحر متوحّداً صامتاً، رغم أنّ لديه ما يساوم عليه أكثرَ مما لدى عمارة وأضرابه من المتعيّشين على فتات تحوّلات المراحل!

ج- "**الوليمة**" **والفقه المتعلمن:** بعد هذا الاستطراد، سنتطرق الآن إلى العقائدية العلمانية وانضباطها العسكري. فنحن لم نَسْمع صوتاً علمانياً يغرّد خارج السرب. وإذا كان من المفهوم أن نَشْهد تحشّداً سياسياً تضامنيّاً وشجاعاً دعماً لناشر الرواية إبراهيم أصلان، فإنّ ما ليس مفهوماً هو تحشّد ثان فكريٍّ ينزلق إلى ساحة الآخر، ويخوضُ المعركة بأدواته العتيقة ذاتها. وسأقدِّم مثالاً على هذا المنزع الأخير من خلال النقاط العشر التي كثّفَ خلالها الناقدُ اللامعُ الدكتور جابر عصفور عناصرَ الإشكال المثار، وذلك في مقاله "أزهرُ هذا الزمان" المنشور في **أخبار الأدب** (العدد 359) وفي جريدة **الحياة**.

ففي هذا المقال يفنّد الدكتور عصفور بيانَ الأزهر، فيقول إنّ هذا البيان **أولاً** لم يَقْرأ الرواية بوصفها عملاً أدبيّاً تخيّلياً وإنما بوصفها عملاً فكرياً، وإن البيان **ثانياً** قام بانتزاع بعض الجمل وعمّمَ معناها على الرواية بكاملها، وإنّ البيان **ثالثاً** لم يضع في اعتباره أنّ هناك شخصيات مؤمنةً في مواجهة الشخصيات الملحدة وأن الكاتب يقيم توازناً اعتقادياً في علاقات الرواية، وإن البيان **رابعاً** طابَقَ بين أقوال الشخصيات الملحدة وموقف الكاتب، ومن ثم فإن البيان **خامساً** أقام تطابقاً بين الشخصيات المتخيلة والمؤلِّف. ولكنّي قبل أن أنتقل إلى النقطة **السادسة**، وهي الأخطر، لا بدّ أن القارئ قد لاحظ درجة التعارض بين أطروحات الدكتور عصفور وبين تحليلنا النصيّ للرواية.

فالبنية الأدبيّة التخييليّة لرواية حيدر هي التي سمحتْ لهذه القراءة الفكريّة الاعتقادية الفقهيّة. فقد ساد فيها الصوتُ الواحدُ، وهو صوتُ المؤلِّف، الذي كانت تلهج به ألسنةُ الشخصيات. وليس في الرواية على الإطلاق شخصيات مؤمنةٌ تحقق توازناً اعتقادياً. ولهذا كان متاحاً للفقهاء أن ينتزعوا بعض الأقوال. بل إنّ الكاتب نفسه يمارس هذه الآلية المنهجيّة، عندما ينتزع فقرةً من الرواية ليردّ عن نفسه تهمةَ التجديف، وهي فقرة ص 503 من الرواية، وقد جاءت على لسان الراوي السارد، لا على لسان إحدى الشخصيات المحاورة التي تحقّق "التوازن الاعتقادي"! وبذلك يكون الكاتبُ نفسُه قد استُدرج في بيانه المنشور في مجلة **أخبار الأدب** (عدد 356) إلى التعامل مع روايته بوصفها نصاً فكرياً، لا بوصفها نصاً تخييلياً؛ ويترتب على ذلك الإقرار بالتطابق بين الشخصية المتخيَّلة والمؤلِّف، والإقرار بأنّ الرواية نصٌّ فكريّ !

والنقطة **السادسة** التي يسوقها الدكتور عصفور مدعاةٌ للدهشة حقاً، فهو يذهب بعيداً في تسجيل المواقف المتراجعة مداجاةً للأزهر والفقهاء، ليقدّم قراءةً تأويليّةً عجيبةً لا تنهض على أيّ ممكنٍ تأويليّ دلاليّ للنصّ، فهو يرى أنّ المغزى الأدبيّ للرواية يكمن في أنها "تنتهي ببطلها الشيوعي الملحد إلى الدمار الذاتيّ، ومن ثم الانتحار، نتيجةَ عوامل الفساد التي ينطوي عليها، ونتيجةَ عصابيته التي اغتربتْ عن الجميع، وأخيراً نتيجة تعصّبه الذي عماه عن مساءلة معتقداته الحزبيّة المتقلّبة" (**أخبار الأدب**، عدد 359، ص 14). غير أن الحقيقة هي أنّ بطل الرواية، على طول مسار المتن الحكائي، لم يقدّمه النصُ بوصفه شخصيةً فاسدة، بل هو مثالٌ للبراءة والنظافة والتحرُّر من كل قيم المجتمع القديم المتهالك، والحديثِ الزائف. وهو، من خلال لجوئه إلى الجزائر وعلاقته بآسيا، كان يبحث عن الحرية والحب بعد إخفاق طوباه الثورية في العراق. ولكن النظام الاشتراكيّ الثوريّ في الجزائر يّطرده لأنه شيوعي؛ وهنا تكمن المفارقة. ويترتّب على ذلك أنْ يخسر حبيبته "آسيا" التي طالما كانت القيمُ التقليديّةُ بدعواها الدينيّة تحيل بينه وبين وصال مَنْ يحب، فكانت الخاتمة هي الانتحار كتعبيرٍ دلاليٍّ رمزيٍّ عن استحالة الحب والحرية في عالم "العروبة" و "الإسلام". ولم يكن الانتحارُ نتيجةً لفساده وتعصُّبه وعصابيّته، أو لعدم مساءلته لمعتقداته الحزبيّةِ المتصلّبة، كما يذهب عصفور.

على الأغلب أنّ الدكتور عصفور قد تداخلتْ بالنسبة إليه شخصيتا مهدي جواد ومهيار الباهلي، وهذا التداخل مصدرهُ الروايةُ نفسُها، التي تُرْغم القارئ على البحث عن ملامح الشخصيّة وسطَ ركام من القش اللغويّ، أضفْ إلى ذلك تجربة مهدي ومهيار الواحدة المشتركة، التي لم تتح الأحداثُ والوقائعُ والأفعالُ تحديدَ السمات المميزة لكليهما، ولهذا فالحديث عن العُصابيَّة والاغتراب عن الجميع إنما يلامس شخصيّةَ "مهيار" لا شخصيّة "جواد": فالحق أنّ مهدي لم يكن متعصّباً، ولا عقائدياً، بل كان دائماً ينعى على صديقه مهيار طوباويّته وطهرانيّته وتعقّله الشديد، بل هو يخاطبه دائماً، مداعباً: "مسيو عقل" و "مسيو طهارة".

لكنْ حتى لو خُيّل إلى القارئ أنّ المنتحر هو مهيار، فإنّ هذا الوهم لا يتيح للمتلقّي أن يخرج بتأويلات الدكتور عصفور، التي تظهر وكأنّ مغزى الرواية هو إدانةُ الشيوعيّة الملحدة لفسادها وعصابيّتها واغترابها وتعصُّبها. وفي رأيي أنّ هذه القراءة لا تقلّ خطورةً عن إتلاف الرواية وإحراقها، لأنها تقوم بعمليّة إتلافٍ داخليٍّ لمغزاها ودلالتها وروحها، من أجل تحقيق تسويةٍ عمادُها

المصالحةُ بين الفقه المتأسلم والفقه المتعلمن: الأول يُتْلف جسمَ الرواية، والثاني يُتْلف روحَها خدمةً للأهداف السياسية والأيديولوجية. ولسان حال تلك التسوية أننا بذلك ننتصر على الشيوعية الملحدة، وننقذ حيدر حيدر من تهمة الشيوعية والإلحاد، ونعيده إلى حظيرة المجتمع حنيفاً مسلماً... أيْ نغتاله روحيّاً، لننقذه من الاغتيال الجسدي !

## 4- خاتمة

**أ-التراجع:** لا شك أنّ الأصولية المعاصرة نجحتْ في إعادتنا قرناً من الزمن إلي الوراء، عندما تمكنتْ من إشغال الفكر العربيّ بمسائل يُفترض أنها قد حُلّتْ، على حدّ تأسّي فؤاد زكريا، ولا شكّ أنّ الأصولية، باسم الدفاع عن الأصالة والهويّة، قد قامت بأكبر عملية تدمير للتراث العربيّ، عندما أعطت الفقية حقّ الفتوى لا في الشؤون اليوميّة للممارسة البشريّة فحسب، بل في العلم والثقافة والأدب أيضاً. وانطلاقاً من بيان الأزهر "النقديّ" فإنّ علينا أن نرمي بكل التراث النقديّ العربيّ إلى المزبلة، ولا سيّما حين كان هذا النقد يتحدَّث عن المعاني بوصفها "مطروحةً على قارعة الطريق"، أو عن أنّ المعوّل عليه في عملية الإبداع هو كيفيّة صوْغنا للمعاني، أيْ كيْفية نظمها في شكل، أو نسق، أو بنية تستقلّ بقيمتها الجماليّة بذاتها. ناهيك أن التراث الفلسفيّ الهرطوقي كان يُتداول من دون التهديد بسيف الحسْبة، ومن دون إقامة الحدّ على المرتدّ، وتتحدَّث كتبُ تاريخ الفكر والأدب عن "زنادقة الإسلام الثلاثة" أبو العلاء المعري، وابن الراوندي، وأبو حيان التوحيديّ؛ وتقول إنّ الأخطر هو التوحيديّ، لأنّ الاثنين صرّحا، والتوحيديّ "مَجْمَجَ".

**ب- المجمجة التوحيدية :**

كيف مجمج التوحيديّ؟ لقد كانت مجمجتُهُ مؤسسةً على وعي نظريٍّ، حاذقٍ وخلاّقٍ، بضرورة التناظر بين فصل الدين عن الدولة وفصل الدين عن الفلسفة، فعلمانيّة التوحيديّ السياسية دعت إلى المرجعية البشريّة التعاقدية المدنيّة في نظام الحكم، واستندتْ إلى مرجعيّته "السقيفة" في مواجهة الدعاوى التيوقراطية أي ودعاوى الانتماء إلى بيت النبيّ. وكان التوحيدي، ومجموعُ مدرسة أستاذه أبي سليمان المنطقيّ، يريد أن يؤصّل لهذه العلمانية السياسيّة من خلال الفصل بين الدين والفلسفة، على اعتبار أنهما نسقان متناظران لا يلتقيان، ولكلّ منهما أداته: فأداة الدين القلبُ فالإيمان، وأداةُ الفلسفة العقلُ فالبرهان. وعلى هذا رَفَضَ أيَّ تماسٍ بينهما، حفاظاً على الدين من أسئلة العقل: فالدين ليس فيه "ماذا" و

"لماذا" و "كيف" حسب تعبيره، ولذا ينبغي أن يبقى في حيّز الإيمان وسلامة القلب، دون إقلاقه بأسئلة العقل، ومن هنا كان هجومُه العنيف على علماء الكلام وعدماء الدين ــ حسب تعبير الكندي ــ الذين كانوا يستخدمون أدوات الفلسفة والعقل في مناقشة ما هو في حيّز المقدّس، الذي لا ينبغي مساسُه حفاظاً على مشاعر العامة.

هذا التأصيل النظريّ أتاح للتوحيدي أن يتفلسف دون حدود، ويتقابس في **المقابسات** مع كل تيارات عصره. ملاحدةً، صائبةً، ومعتزلةً وجبريةً، وشيعيّةً، وسنيَّةً. وقد أتاح لأنصار هذه التيارات في كتابه **المقابسات** حقوقاً متساوية في حرية التعبير والتفكير والقول، وحَفظَ مقاماتهم بشكل متساو، حتى بات من الممكن أن تَحْسُدهم على هذه الحرية معظم شخصيات الرواية العربية... رغم أنّ الشخصية المتخيّلة يجب أن تكون أكثرَ حريّةً من الشخصية الفعليّة

وهذا ما أتاح للتوحيدي ــ وقبله أستاذه الجاحظ ــ أن تتساوى عنده الموضوعاتُ في قيمتها، فيتجاور الجليلُ والهزيلُ، والنبيل والدنيء، والمقدّس والمدنّس. وهذا أحد مظاهر مجمجة أبي حيان التي يقمِّش من خلالها عصرَه تقميشاً سوسيولوجياً، ثقافياً، وسياسياً، وفنياً، وأدبياً، وذلك في **البصائر والذخائر والإمتاع والمؤانسة**. كما أنّ معركته ضد علم الكلام، ودفاعه عن دينٍ لا يَخْضع للتجريح لأنّه وعيُ العامة وضميرُها، أتاحا له حريةً هائلةً في الانتهاك العقليّ المقدّس الفقهيّ اللاهوتيّ الرسميّ. وهاك بعض حكاياته دون تعليق:

– يروي لنا، في الجزء الثالث من **الإمتاع والمؤانسة**، أنّ رجلاً قال لمتكلم "ما الدليل على صانع العالم؟". قال: شعرة أمّك، فإنها تَحْلقها، فتنبتُ ويُعلَمُ أنّ لها منبتاً". فقال الرجل: "إذا كان هذا دليلاً على إثبات الصانع، فإنّ بَظْرَ أمّكَ يدلّ على نفي الصانع، لأنها إذا قطعته لم ينبتْ!".

– وفي المقابسة الخامسة والثلاثين، يحدّثنا على لسان أبي اسحق النصيبي، قائلاً: "ما أعجبَ أمرَ أهل الجنّة". قيل: و"كيف؟". قال: "لأنهم يبقون أبداً هناك لا عمل لهم إلا الأكلُ والشربُ والنكاحُ، أما يكلّون؟ أما يَرْبأون بأنفسهم عن هذه الحال الخسيسة، والتي هي مشاكلةٌ لأحوال البهيمة؟أما يأنفون؟ أما يَضْجَرون؟".

– ويحدّثنا في **الإمتاع والمؤانسة**، الجزء الثاني، قائلاً إنه اجتمع رجلان أحدُهما يقول بقول هشام، والآخر يقول بقول الجواليقي. فقال صاحبُ الجواليقي لصاحب هشام: "صِفْ لي ربّك الذي تعبده". فوصفه بأنه لا يدّ له ولا جارحة ولا آلةٌ ولا لسانٌ. فقال له الجواليقي: "أيسرّك أن يكون لك ولدٌ بهذا الوصف؟". قال: "لا" قال: "أما تستحي أن تصف ربك بصفةٍ لا ترضاها لولدك؟". فقال

صاحب هشام: "إنك قد سمعتَ ما نقول: فَصِفْ لي أنتَ ربّك". فقال: "إنه جَعْدٌ قَطط في أتمّ القامات وأحسنِ الصور والقوام". فقال صاحبُ هشام: "أيسرّك أن تكونَ لك جاريةٌ بهذه الصفة تطؤها؟ !. قال: "نعم". قال: "أفما تستحي من عبادةِ مَنْ تحبُّ مباضَعَةَ مثله؟!.

ج- الخيارات: هذا غيضٌ من فيضٍ ما خلّفه لنا التراث الإسلاميُّ في التجرؤ على الذات العليا والنبيّ الكريم. فما العمل؟ هناك خيارات ثلاثة :

- إما أن يتفضّل السادة العلماءُ، في الأزهر، وليكونوا منسجمين مع أنفسهم، بتأثيم هذا التراث، وتكفيره، ومن ثم مصادرته وإحراقه، لأنه يقدم مثلاً للأحفاد على التجرؤ كما فعل حيدر حيدر(!) ؛

- وإما أن تتفضّل المؤسسات الثقافية الرسميّةُ "العلمانيةُ" بتأويل أسئلة العقل وشكوكه بوصفها أسئلة إيمانٍ وطاعة هدفُها محاربةُ الإلحاد (!) ؛

- وإما أن نتعلّم من التوحيدي كيف نحترم مشاعرَ الناس، وحريّاتهم في التفكير، وصيانة مقدّساتهم، فلا نطرح على الدين "كيف" و"لماذا". فهذه الأسئلة تُطرح على آلة الفكر كجهازٍ لإنتاج المعرفة، في حين يبقى الدين جزءاً من بداهة الذات البشرية إلى أمدٍ غير منظور، حتى لو تمّ تقويضُ كل القواعد والنظم المعرفية التي تؤسّس له؛ فهدف العلمانية ليس تفكيك ذوات البشر، بل تفكيك نواظم تفكيرهم.

# رد حيدر حيدر
# فقهاء النقد المتعالي

في عدد مجلة "الآداب" الأخير يكتب الناقد السوري عبد الرزاق عيد مقالاً تحت عنوان "وليمة لأعشاب البحر بين الفقه الإسلاموي والفقه العلمانوي".

يستهل المقال في المقطع الثاني بالعبارة المثيرة التالية: "لقد انتصر الفقه وانهزمت المعرفة، عندما تمكن الأصوليون من جرّ العلمانيين إلى مناقشة نص أدبي مناقشة فقهية، أي عندما جرّوهم إلى التعامل معه بوصفه "وثيقة عقائدية".

إن استخدام كلمة "نصر" و"هزيمة" ليست دقيقة ولا موضوعية في سياق الحدث الذي فجّرته الرواية في مصر والبلاد العربية والعالم.

ففكرة "جرّ" العلمانيين إلى مناقشة نص أدبي مناقشة فقهية، يمكن قلبها إلى معاكسها، والفكرة المعاكسة يمكن صياغتها بوجه آخر: لقد فرض نص أدبي بما هو وثيقة أدبية ـ علمانية نفسه على الأصوليين كي يقرأوه.هؤلاء الذين لا يقرؤون الأدب أساساً، ويرون فيه هامشاً مهملاً بعيداً عن الفكر والتأثير في الحياة العامة للناس.

لقد فرض النص الأدبي وجوده على الأصوليين المكتفين بقناعة فقههم الديني، مزلزلاً اطمئنانهم وراجا قناعاتهم شبه الثابتة، فأخرجهم عن أطوارهم حتى حدود المطالبة بالقتل وإهراق الدم، كما لم يحدث منذ المعتزلة وصلب غيلان الدمشقي إلى محاكمة وقتل الحلاج والسهروردي.

إن طرح المشكلة القديمة ـ الجديدة حول الإيمان والإلحاد، والمقدس والمنزل والتاريخي، مسألة أساسية تدخل في صلب التكوين المعرفي، وهي واحدة من المسائل الكبرى التي يبني عليها أساس المجتمع المدني ـ الديمقراطي ـ العلماني الحديث، أو يشاد المجتمع الديني في حال سيطرة الأصوليين المتعصبين على المجتمع من خلال أطروحة الإسلام السياسي.

إذن فالمسألة التي طرح السجال حولها إبان عاصفة الغضب والتكفير والإرهاب على الوليمة ليست انجراراً من فضاء أدب إلى فضاء فقه، كما يرى الناقد من خلال بعده الأحادي الجانب.

لقد حدثت خلال الأزمة وعلى مدى ثلاثة أشهر، سجالات متنوعة وغنية بين المثقفين العرب لا حول التكفير والحرية، والمساس بالدين أو عدم المساس به،

بل حول مسائل جوهرية تتعلق بالصراع والمواجهة بين تيارين متناقضين أساساً في رؤيتهما الفكرية والحضارية لمستقبل بناء المجتمع العربي: الحرية والاستبداد، الثابت والمتحول، القدم والحداثة، العقل والنقل، ثقافة القمع والمنع وثقافة الانفتاح على العصور الحديثة، الرأي والرأي الآخر، وأهمية الاختلاف في النظر المعرفي للتاريخ والتراث، الاستنارة والظلامية، النص المغلق المكتفي بذاته وفقهائه، والنص المفتوح على الاجتهاد والمعرفة الحديثة وتطور الوجود البشري.

وفي سياق الدفاع أو الهجوم على النص الأدبي "الوليمة" جرت حوارات وسجالات واحتدامات فكرية حول حرية الأدب وحدود هذه الحرية، ومن هو الحكَم والقاضي في تقويم العمل الأدبي. ثم كيف نقرأ الأدب. وهل يجوز الاقتراب من بعضِ المقدسات والمسلمات كما يرى الأصوليون المتزمتون أم لا. وإلى أي مدى تعبر شخصيات الأديب عن مؤلفها، هل حوار وأفكار هذه الشخصيات هي انعكاس لأفكار الأديب؟ أم أن هناك مسافة وافتراقاً بين الأديب وشخصياته، وهل يقرأ العمل الأدبي كنص متكامل ومترابط في سياقه البنيوي والعضوي أم ــ يجتزأ وتفكك مفاصله إلى مقاطع وفقرات خارج السياق الكلي ؟

هذه المشهدية السجالية المتنوعة والغنية لا أظن أن الناقد عبد الرزاق عيد قد تابعها واطلع على حيثياتها كاملة في وسائل الإعلام العربية المكتوبة والمرئية والمسموعة (أرشيفها محفوظ لدي بالكامل وبإمكانه الاطلاع عليه إذا شاء)، في الوقت الذي يجري فيه الإعداد لملف كامل عن الأزمة سيطبع في كتاب.

الاستهلال الذي بدأه الناقد سيكون مقدمة لنقد متعال، غريب، وأحادي، للرواية.

بعد ثلاثة عشر عاماً من نقده للرواية في مجلة "الحرية" في العام 1987، سيكرر الناقد أطروحته إياها حول: البلاغي الإيديولوجي / الكلامي السوسيولوجي.

تتلخص أطروحة الناقد، الفقيه أُدبياً، في الأفكار التالية :

1- المطلق والنسبي. أو الواقع والمثال.
2- هيمنة الصوت المفرد للكاتب.
3- التركيز على الكلمة ــ المفردة عن سياقها الدلالي.
4- ثنائية اللغة والكلام.
5- البلاغة والمجاز البنائي.
6- حضور الأنا كمعادل موضوعي للواقع.

7- محور الأنا / الغرائزية الفرويدية وإطلاق "الهو" وصراخات الدوافع، حيث تبدو الحرية كتجاهل للضرورة وهناك صورت واحد: صوت الغريزة الجنسية. (ولا يتورع الناقد عن نعتي بالجهل في التمييز بين الحرية والضرورة ــ لا فض فوه".

8- اتهام الكاتب حيدر حيدر بالبورجوازي الصغير الذي يرى في الحرية تجاهلاً للضرورة أو عدم اعتراف بها متجاهلاً أو (جاهلاً) قوانينها.

9- الخطاب اللغوي الذي يسميه / خطاب العرض / خطاب منزوع من مادته وإيديولوجيته فهو ينزع نحو "رخامة فارغة" ونحو "الخفة والسهولة المجوفتين". ونحو تعقيدات "بلاغية منتفخة وجوفاء" ونحو دلالة "أحادية فارغة" واستخدام الكلام البذيء والشتائم، والتعدد اللغوي لا يخرج عن الصوت الواحد الكاتم للأنفاس.

هذا ما يراه الناقد العظيم والفقيه السوسيولوجي، المتبحر في المعرفة والعلوم وبنيوية النقد الأدبي، لا في رواية "وليمة لأعشاب البحر"، إنما في أعمال حيدر حيدر جميعها، ومن خلال نقده ذي الطبيعة الاتهامية والانحيازية يفتي لي فتوى متعالية بضرورة العودة إلى كتابة القصة القصيرة كوني أحد فرسانها في الستينات مع زكريا تامر. والمضمر في تلافيف هذه الفتوى أن الرواية ليست مضماري ولا ميداني فهي لفرسانها الكبار من أمثال نجيب محفوظ أو حنا مينة أو العجيلي أو عبد الرحمن منيف من روائيي الواقعية الاجتماعية أو الواقعية الاشتراكية، دون التصريح بالأسماء المذكورة جميعها.

يستند نقد الناقد إلى استيهام أو استيلاد فرضيات ذات صفة احتمالية ــ ذاتية ــ متعالية لاهوتية في دلالتها المعرفية، وهذه الفرضيات ستنتج متواليات مصاغة في الذهن مسبقاً، سوف لا تخلو، بل تتكشف دلالتها بصيغة اتهامية هي أبعد ما تكون عن النقد الموضوعي حين أوصف بالبرجوازي الصغير، أو الجاهل لمفهومي الحرية والضرورة وحين تتكرر عبارات حكم قيمة من نوع " رخامة فارغة" و"خفة وسهولة مجوفتين وتعقيدات بلاغية منتفخة وجوفاء" و"أحادية فارغة" واستخدام الكلام البذيء والشتائم. أين هو النقد الأدبي الموضوعي أو التحليل المحايد البعيد عن حكم القيمة في استخدام مثل هذه العبارات المدنية اللامعرفية، والشخصانية والتهديمية في دلالة استبطانها ؟

إن إطلاق الأشواق والأحلام والأحاسيس الداخلية والأماني، توقاً وحلماً بعالم أجمل وطليق يوسم تحت مجهر الناقد بميسم المطلق والمثال، وتنكب هيمنة الواقع بما هو ضرورة، لذا فالحلم والحرية ورفض الواقع الفاسد والمزيف

والمسيطر عليه بإيديولوجيا سياسية واجتماعية زائفة واستبدادية، هذا الرفض، وهذه المواجهة الصدامية بين الشخصيات الروائية، وعالم اللاحرية والقمع والكبت، تتماهى، في رؤية الناقد مع المطلق اللامتحقق، ومع المثال الرومانسي الجاثم في عقل الروائي "البورجوازي الصغير" الحالم، و"الجاهل" بمفهوم الضرورة الاجتماعية السائدة. نحن هنا إزاء رؤية إيديولوجية ـ سياسية في جوهرها ـ رؤية لا ثورية، تنفي المواجهة الحادة والتغيير، وتتناقض مع مقولة ماركس الذي يرى في الفلسفة لا تفسير العالم بل تغييره.

إن الواقع المتغير والمستبدل ثورياً ليكون نقيض العالم القديم المفروض، هذا الواقع الجديد كان حلماً ومثالاً في البدء قبل التحقق.

وعبر مسار التفكير بتغيير الواقع الفاسد والاستبدادي واللاهوتي، منذ الثورة الفرنسية البرجوازية إلى الثورة الاشتراكية، وما تلا ذلك من ثورات في العالم، كان هناك انقسامات وآراء مختلفة متباينة في كيفية وسائل العمل من أجل حلم ومثال التغيير.

هل يتم الفعل التغييري بوسائل ديمقراطية برلمانية سلمية هادئة؟ أم بوسائل عنيفة صدامية مسلحة ؟

من الثورة الفرنسية إلى الثورات الاشتراكية في العالم، إلى الثورة الجزائرية، تمّ فعل التغيير بالوسائل المسلحة والعنيفة، بعيداً عن النتائج الإيجابية والسلبية التي جرت فيما بعد لهذه الثورات.

هذه البديهيات السياسية في أبجديات الثورات ليست غائبة عن ذهن وفكر الناقد الفقيه، لكنه غيبها وأزاحها في تحليله الذاتوي، ليؤكد فرضيته الخاطئة والدوجمائية حول فكرة المطلق والمثال" كمعادلين يتناقضان مع الضرورة الاجتماعية، وفعل الحرية النسبية في فضاء هذه الضرورة.

لا تكمن خطورة هذا النمط الانتقادي في مقولة الاتهام "بالبرجوازي الصغير"، وهي مقولة بائدة جدانوفية المنشأ، تخطاها الزمن كونها تهمة سياسية تنطبق على الناقد أو على المفكرين والمثقفين والقادة الثوريين من ذوي المنبت البورجوازي الصغير، إنما الخطورة في نقد عبد الرزاق عيد المتعالي والتهديمي تنطلق من فكرة "احتكار المعرفة" وإدراك عوامل سيررورة التاريخ، والديناميات المؤثرة في هذه السيرورة، وتجهيل الآخر "المطلقي والمثالي والفردي" انطلاقاً من فرضية متهافتة في الأساس، تنصب في جوهرها لا على نقد النص، إنما على نقد الكاتب بما هو صوت شخصي وذاتي ينطق باسم شخصياته حين يحلل عوالمها الاجتماعية والسياسية والنفسية، وأسماها الكاتب بالنزعة الغريزية ـ

الفرويدية، بدائية المنشأ، وغير الاجتماعية. هذا النقد الذي يتقاطع في النهاية مع رؤية الإسلاميين المتعصبين الذين اتهموا أصوات شخصيات "وليمة لأعشاب البحر" بأنها صوت المؤلف والكاتب، وليست شخصيات تتحرك في الواقع ولها أفعالها وأقوالها ومواقفها الخاصة بها، واستناداً إلى هذه الرؤية المبتسرة واللامنطقية، دخل المؤلف والروائي قفص الاتهام التجديفي وأطلقوا رياح عاصفة الغضب والكراهية ضد "الوليمة".

***

لم يحدث في تاريخ النقد الأدبي أو علم الكلام، سوى في القواميس، أن أخذت الكلمة ــ المفردة بأكثر من دلالة على الفعل والاسم والحرف، فالكلمة ــ المفردة لا معنى لها أكثر من إشارة إلى شيء، أو فعل حين تقتطع من سياقها، سياق الجملة والعبارة والأسلوب لتدل على معنى مفيد (هذا ما نعلمه لطلابنا في المرحلة الابتدائية).

إن هجر كلمات أو مفردات قديمة، استهلكها التاريخ الأدبي وتواتر كثرة الاستعمال، وتوليد أو اشتقاق مفردات جديدة، يدخل في سياق بنية أسلوبية حديثة يجليها الناقد عن ذهنه قصداً أو تجاهلاً، حتى لا يقترب من فضاء الرواية الحديثة، هذه الرواية التي لا يعترف بها الناقد أصلاً.

هذه البنية الأسلوبية الحديثة مفارقة لأسلوب الرواية الاجتماعية القديمة، المشادة على أساس أسلوب رواية القرن التاسع عشر الأوربية: أسلوب الأحداث والوقائع والسرد الطويل الفضفاض والممل، حيث الزمن الروائي معادل للزمن الموضوعي في استمراريته ووصفه الإنشائي وتصويره الدقيق الفوتوغرافي.

من خصائص الأسلوب الحديث في الرواية التكثيف في القول والجملة والعبارة، والاقتصاد اللغوي بعيداً عن الهذر والاستطالة والنافل من الشرح والتوصيف والحوار الممل، نزوعاً نحو الدلالة الإيحائية بحيث لا تقال الأشياء بكليتها وتفصيلاتها ومعرفتها الشمولية، وذلك انطلاقاً من تطور معرفة الإنسان المتلقي وثقافته في العصر الحديث.

***

يدور الناقد عبد الرزاق عيد في دائرة واحدة مغلقة على الإنسان هي الدائرة الاجتماعية، انطلاقاً من منظور إيديولوجي ذي جذور اقتصادية ــ ماركسية.

وهذا المنظور الأحادي قاصر عن تفسير الإنسان ــ الفرد في مجال وجوده في العالم، وبنيته الداخلية المعقدة، وصراعه مع تناقضات الواقع، وجداله مع موروثه الفردي والتاريخي. تنتج هذه الرؤية الأحادية، بطابعها الاستبدادي

الانتقائي مساراً من أحكام القيمة الاعتباطية. وهكذا فالناقد يرى في التحليل النفسي لبعض الشخصيات المتأزمة والمأساوية، والدخول إلى المناطق اللاشعورية لهذه الشخصيات، بعداً غريزياً، وتأسيساً على هذا البعد تتحول كتابة السارد ــ الروائي إلى كتابة غريزية ــ بدائية، لا اجتماعية، تتأسس على استنفاد الطاقة التعبيرية والانفعالية لــ (الكلمة). بما هي قول أو ملفوظ الروائي ــ السارد، لا الشخصية الروائية.

إن "وليمة لأعشاب البحر" وقبلها "الزمن الموحش" وغيرها من روايات حيدر حيدر، تشاد على ركام من "الكلمات"، وهذه "الكلمات" المفصولة عن سياقها الاجتماعي والدلالي، هي خطاب السارد، عبر أطياف مشاعر وانفعالات، تصب في استنتاج الناقد في مدار "الحالة النموذجية" للرومانتيكية. إنه اكتشاف قارئ مذهل حقاً! فالتناقضات والصراعات الملحمية والمآسي، وفضح الاستبداد والسياسي، والانغلاق الديني والكبت الاجتماعي، والانهيارات الثورية، والأنظمة العربية المتوحشة والوصولية، والفساد الاقتصادي والنفسي والاجتماعي، وحروب ملوك وأمراء الطوائف، واغتيال العقل والحرية، وهيمنة الدكتاتوريات العسكرية، وتأليه الفرد الزعيم ظل الله على الأرض، والمتحكم برقاب العباد وأرزاقهم، ونهب الأوطان، وإيقاف حركة تطور التاريخ نزوعاً إلى بناء مجتمع مدني ديمقراطي علماني في العصور الحديثة. هذه الظاهرات المثلة للإنسان والوطن، والحائلة دون تقدمه وبنائه على أسس علمية وديمقراطية، تختزل في منظور الناقد الفقيه إلى رؤية "رومانسية" وتشخيص شعري وسحري، محض لفظي، في كتابة السارد ــ الروائي.

يقع الناقد، بعد إطلاقياته الوثوقية، وفرضياته الفقهية العالمة، في التناقض، حين يستثني فصل "نشيد الموت" من كلامه، مشيحاً عن فصل "الأهوار" أو مشهد قطار الموت أو يوميات بشير حاج علي في السجن، وفصول وحوارات أخرى بين الشخصيات الروائية المستقلة عن الراوي وكلماته الذاتية والرومانسية.

هذه الاستثناءات تهدم فرضية الناقد واستنتاجاته الإطلاقية، والمادة "الهيولية المائعة" فيما أسماه "الخطاب الإيديولوجي البلاغي".

إن أي خرق في الجدار الذي يبدو متماسكاً، يؤول في النهاية إلى انهيار الجدار الهش. هذا الاستدراك التناقضي، أوقع الناقد في حالة من الارتباك كان بغنى عنها لو واصل نقده التهديمي ورؤيته المتماسكة عبر فرضياته وتحليلاته

الفراغية، لأن الاستثناء هنا لا يثبت القاعدة التي انطلق منها، بل ينسفها من أساسها.

فالقاعدة التي أسس عليها الناقد بنيانه تشير إلى وحدانية "الكلمة ــ المفردة" التي تشاد عليها الرواية وهذا حكم مطلقي، كما يرى. وما تقوله الشخصيات هو كلام المؤلف ومنطوقه اللفظي ــ البلاغي، ليس إلا. وكتابة السارد "غريزية ــ جنسية". وحضور الأنا "معادل موضوعي للواقع". والراوي يستبدل "خطاب المشهد" بـــ "خطاب العرض" النازع نحو الرخامة الفارغة، والخفة والسهولة المجوفتين، كما يرى ويشرع الناقد اللامع.

هذه هي القاعدة الأساسية التي بنيت عليها فرضية الناقد، فكيف حدث باستدراك منه، أن اخترقت هذه القاعدة بفصل "نشيد الموت" وعبره قيل قول آخر مناقض تماماً للقاعدة؟ لا بد أن أحداً منا ملتاث، وبحاجة ربما إلى مصح أدبي أو عقلي لا فرق!

إذ من غير المعقول أن يبني عمل روائي على مستويين أو أكثر من المنظور الهندسي الروائي المتماسك. فإما أن يكون الروائي في "وليمة لأعشاب البحر"، مؤلف كلمات ومفردات لا غير، وبنيان روايته يقوم على هذا الركام اللفظي ــ البلاغي والقش اللغوي، كما يرى الناقد، وإما أن يكون الروائي قد أشاد روايته على أساس أسلوبي معاصر، الكلمة فيه لا معنى لها سوى في سياقها الجملي والعباراتي واللغوي الدال على معنى، والحامل لقيمة حديثة تشكل رؤية ذات دلالة للإنسان والعالم.

***

منذ ما يقارب من نصف قرن بدأت حركة التجديد والحداثة في الشعر العربي، حداثة في الوزن والتفعيلة، وحداثة في المفردات والعبارة، كذلك في الأسلوب والصيغة والبناء المعماري وانفتاح آفاق المعرفة، والدخول إلى العصور الجديدة اقتضت بل حتمت هذا التحديث الشعري من خلال حيوية وطاقة اللغة العربية في ديناميتها الخلاقة عبر المجاز والاشتقاق والتوليد والاستعارة والكناية.

إن كسر القوالب القديمة في الشعر وفيما بعد في المسرح والسينما والموسيقى والفن التشكيلي، يشير إلى حيوية الثقافة العربية، وقدرتها الطلائعية، وشهادتها المتقدمة قياساً بالظاهرات الأخرى في الحياة العربية السياسية ــ الاقتصادية ــ الاجتماعية.

خلق الشعر والفنون الأخرى لغة جديدة وأسلوباً مفارقاً للقديم، هجرت واستبدلت مفردات وكلمات وجمل وعبارات تهرأت من كثرة الاستعمال، صيغ تعبيرية قديمة صارت قاصرة، في مدلولها الاجتماعي والنفسي والتاريخي، في التعبير عن اضطراب الإنسان الجديد وصراعاته مع الذات والموضوع، واضطراب المجتمع وتحولاته السريعة والجياشة. هذه الصيغ القديمة في سياقاتها استبدلت بصياغات جديدة كنتيجة طبيعية لحراك المجتمع والإنسان، والانتقال من طور حضاري معين إلى طور حضاري جديد، أكثر تعقيداً وأرقى معرفياً.

التطور والتحديث اللذان واكبهما الشعر والفنون الثقافية الأخرى، استجابة لتطور العصر وإنسانه جرى في مضمار الرواية العربية. فكما من غير المعقول الثبات في الصيغ الشعرية على أعتاب البحتري والمتنبي وأبي تمام، والتلفع بمعاطفهم القديمة، على أهميتهم في عصورهم، كذلك من اللامعقول الثبات على الصيغة الأدبية للجاحظ وأبي حيان التوحيدي ومقامات الحريري، والسرد الشعبي في ألف ليلة وليلة، وحديث عيسى بن هشام وكليلة ودمنة، وتغريبة بني هلال، على أهمية هذا الموروث التاريخي وقيمته في زمانه.

لقد تخطت الرواية العربية الجديدة رواية عصر النهضة واستمراريتها التي تواصلت خلال خمسين عاماً أو أكثر إذا ما بدأنا بفرانسيس المراش السوري في العام 1870، مروراً بـ "زينب" لمحمد حسين هيكل المصري في العام 1914، وصولاً إلى الثلاثيتين: ثلاثية نجيب محفوظ وثلاثية محمد ديب.

إن التخطي الحداثي لهذين المثالين لا يعني على الإطلاق موقفاً سلبياً، بل هو إشارة مهمة إلى مدى قدرة رواية الواقعية الاجتماعية، بما هي تأسيس وخروج في آن. فالفن الروائي أفق مفتوح بدءاً من الرواية الواقعية والطبيعية والرومانسية والرمزية والوجودية والنفسية، ورواية المكان، والواقعية الاشتراكية والنقدية، والرواية الجديدة. هذا الميدان الفسيح ما يزال مفتوحاً أمام الرواية العربية. ووحده العسف الإيديولوجي الضيق يحدد الدوغما الأسلوبية عبر تنظير وهمي، افتراضي، لم ينجز ولن ينجز تاريخياً، حاله كحال الدوغما ـ الأحادية في مضمار الاقتصاد والاجتماع.

يشير نيكوس كازانتزاكي الروائي اليوناني إلى أهمية الرواية الجديدة فيقول: "ربما كانت الكتابة نوعاً من اللعب في عصور أخرى: أيام التوازن والانسجام. لكنها اليوم مهمة جسيمة، ما عاد الغرض من الكتابة تسلية العقول بالقصص الخرافية، أو مساعدة هذه العقول على النسيان، بل الغرض منها تحقيق حالة من

التوحد بين كل القوى الوضاءة القادرة على الحياة، وتحريض الإنسان على بذل قصارى جهده لتجاوز الوحش الكامن في أعماقه".

تطرح الرواية العربية "مهمة جسيمة" وخطرة في آن. الجسامة تتجلى في تعرية ما هو مستمر ومحرم على البوح داخل "التابو" أو التابوت المغطى: الكشف عن التلفيق والرياء والنفاق والزيف الراهن، حتى حدود الفضيحة. أما الخطورة فتتبدى في مغامرة كسر القوالب، والصيغ التقليدية، وتخطي المألوف عبر اللغة والمجاز والنسيج الأسلوبي. ولعل أبرز التمايزات للرواية الجيدة ترتسم في ميدان هذه المغامرة التي تبدو للوهلة الأولى كأنها تجريبية وصادمة وقابلة للتأويل.

وهذه الرواية، إلى جانب اهتمامها بمجالات المعرفة الإنسانية كالشعر والرسم والموسيقى والسينما، والعلوم البشرية كالسياسة والتاريخ والاجتماع والفلسفة وعلم النفس والاقتصاد، أدخلت في جوهر بنيتها أنتروبولوجيا الشعوب والجماعات، والأساطير القديمة، والصراعات الملحمية والنفسية للإنسان، وهو يحاول التوازن مع العالم الموضوعي إزاء ضعفه النفسي والبيولوجي.

إن منظور الصراع في العمل الروائي ذو حدين: موضوعي وذاتي: كفاح الإنسان لمواجهة القوى الطاغية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وكفاحه الداخلي نزوعاً نحو التوازن النفسي في مواجهة الاغتراب الروحي والإحباط ومظاهر العصاب والكآبة والألم والشقاء وشبح الموت والدمار الذاتي، والعلاقات المرضية واللاعقلانية الموروثة. لا يبالغ الروائي د. هـ. لورانس حين يقول: "الرواية هي الكتاب الوحيد المضيء عن الحياة إنها تساعدك على ألا تكون ميتاً في الحياة، وهي توازنك ضد رياح الدمار التي تهب عليك من جميع الاتجاهات.

حتى نكون عادلين وموضوعيين علينا أن نعترف بأن أدباء الرواية الجديدة قد تخرجوا من الأكاديمية العريقة للرواية الواقعية الاجتماعية، وهم ما زالوا أوفياء للعلاقة التاريخية معها، رغم الخروج عليها نحو آفاق جديدة في النسيج الروائي وتعميق المعرفة في دينامية وتطور الحياة الإنسانية والمجتمع والفرد. فالواقع هو المرجع أولاً في أي عمل أدبي، والرواية لا تهبط من سماوات الغيب أو المخيلة، وأي رواية بلا مرجعية واقعية تبدو ضرباً من الهراء والجنون المرضي واللامعنى. لكن الجديد في رواية الحداثة هو الأسلوب في الخلق والإبداع الفني الموازي للواقع، إنما ليس هو في كينونته الموضوعية، خلق وتشكيل الظلال الجمالية كما في تشكيل صلصالي مأخوذ من المادة الخام (الطين

ـ الماء) ليولد من تلك المادة شكلاً آخر ليس الطين وليس الماء. إذا كنا نكتب رواية واقعية حقاً، ونحن نكتبها بأشكال مغايرة ومتطورة، وبلغة جديدة وأسلوب جديد، لا بد لنا أن نكون أوفياء لعصورنا، وشهوداً في آن، نرصد ونحلل ونشهد، ونفضح الجور والقهر والاغتراب والقسوة والقمع والانحطاط ونعري ما هو سلبي ومسكوت عنه معاد للحرية وجمالية العالم والإنسان.

يبدو المشهد الروائي العربي الآن مرتبكاً وملتبساً في ذهن المتلقي والقارئ. ثمة اختلاط وتشابك يعكسه الحضور المتوازي للرواية الواقعية والجديدة معاً. ولعل أحد مظاهر هذا الالتباس هو الروائي الذي يكتب أحياناً بأسلوبين متباينين، فثلاثية الجزائري محمد ديب (الدار الكبيرة ـ الحريق ـ النول) المكتوبة بأسلوب الواقعية الاجتماعية تختلف جذرياً في أسلوبيتها عن روايته (من الذي يذكر البحر؟) التي تنتمي إلى أسلوب تيار الوعي والذاكرة.

الحالة إياها في روايات نجيب محفوظ ما بعد الثلاثية، إذ تبدو تلك الروايات مغايرة أسلوبياً عن الثلاثية في ميرامار وثرثرة فوق النيل والروايات التي تلت.

الروائي الفلسطيني غسان كنفاني في روايته (ما تبقى لكم) ينعطف هو الآخر عن الأسلوب الواقعي الاجتماعي إلى أسلوب تيار الوعي. لعل الشرخ الذي حدث في أعماقنا كحالة انتباه وصدمة جديدة، راعشة وجميلة، ربما بدأ مع أسلوب هذه الروايات الحديث، مضافاً إليها "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح، و "تلك الرائحة" و"نجمة أغسطس" لصنع الله إبراهيم، و"الزيني بركات" للغيطاني و"نجمة" لكاتب ياسين و"رامة والتنين" لإدوارا لخراط وبعض الروايات المغربية الجزائرية للطاهر بن جلون ورشيد بوجدرة ومحمد شكري. ثمة حداثات إذن، وليس حداثة واحدة، تختلف وتتباين بين روائي وآخر، والمضائق الوعرة عبر هذه الحداثات المتنوعة يظل عنصر الجذب المغناطيسي فيها هو الإيقاع الواقعي للأحداث، الحالة الدرامية للشخصية الروائية وهي تواجه مصيرها الكوني.

الفن الروائي راهناً ومستقبلاً، أفق مفتوح، ومصطلح "التجريب" لا يسوغ الانفلات من القوانين الأساسية والنزوع نحو الفوضى، والنزوات الذاتية، والشكلانية الصرف، أو لعبة الإبهام والغموض واللامعنى.

# عبد الرزاق عيد
# ثقافة الفتنة واستمراء النجومية

في جريدة المستقبل اللبنانية، ينشر حيدر حيدر في عدد السبت 23 سبتمبر سنة 2000 ، مقالاً يرد فيه على دراستنا في مجلة الآداب البيروتية السابقة الذكر ثم ينشر المقال ذاته وتحت العنوان ذاته في (أخبار الأدب) بشكل موسع، وقد قمنا بالرد عليه في الجريدة اللبنانية نفسها (المستقبل) وها نحن نخص (أخبار الأدب) برد موسع مماثل لما قام به حيدر في مناقشة المسائل المثارة.

يشن حيدر علينا في المقالتين (المستقبل ـ أخبار الأدب) حملة شعواء بدءاً من العنوان "فقهاء النقد المتعالي" .متهكماً من "الناقد العظيم والفقيه السوسيولوجي، المتبحر في المعرفة والعلوم وبنيوية النقد الأدبي" منددا بهذا النقد "ذي الطبيعة الاتهامية الانحيازية الذي يفتى فتاوى متعالية، لاهوتية... رؤية لا ثورية، تتناقض مع فلسفة ماركس الداعية إلى تجاوز التفسير إلى التغيير، ومن ثم الخلوص إلى أن خطورة نقدنا تكمن في أنه "نقد متعالٍ تهديمي ينطلق من فكرة "احتكار المعرفة" وأخيراً: فإن نقدنا يتقاطع في النهاية مع رؤية الإسلاميين المتعصبين" هكذا ينتهي حيدر إلى تسويق البضاعة ذاتها التي سوقت ضده، وهي بضاعة الإرهاب، فما دام عبد الرزاق عيد علمانياً، فأقصر طريق لإسكاته، إرهابه باتهامه بالتعصب الديني.

ويبدو أن حيدر حيدر استمرأ لعبة ثقافة الفتنة، ما دامت تحقق له كل هذا الكم من النجومية، فراحت توسوس في صدره من جديد، فلم يجد سوى أن يرمي عبد الرزاق عيد بتهمة التعصب الديني، وهدفه من ذلك:

أولاً: أن يحرف النقاش النظري التقني والجمالي للرواية، ليقوده إلى الأرشيف الذي يدعوه للاطلاع عليه، ما كتب ونشر في وسائل الإعلام العربية، المكتوبة والمرئية والمسموعة، وذلك لإرهابه فكرياً، ودعوته إلى وليمة الهذر السياسوي والفقهي التبسيطي والساذج (الأصولي والعلماني) الذي تناقلته (فضائيات) التسلية وإملاء الفراغ.

لقد برهنا تحليلياً بأن الرواية بمجموعها ليست إلا تكديساً لملفوظات سردية تتغاير في الإيقاع التعبيري، لكنها تتوحد إيقاعاتها في صوت واحد هو صوت المؤلف، وأياً كانت عذوبة هذا الصوت، فإنه قد يقول شعراً أو ما يشبه الشعر،

لكنه لم ولن يقدم قولاً روائياً. فمنذ القدم أعلن أرسطو أن الحكاية هي تركيب أفعال، وليس فخامة عبارة، وصولاً إلى يومنا هذا الذي تتعزز فيه مقولة أرسطو بأن الدراما (المسرحية والقصة) ليست فن كلمة بل فن مشهد وبناء. والوليمة تكتب نفسها، كلمة فكلمة وهي تدير ظهرها لهذه الحكمة النظرية، ولهذا فإن القول باستقلال الشخصية عن المؤلف، هو قول صحيح ويصب في صلب نظرية الرواية، لكن أحداً لم يمتحن مصداقية هذا القول النظري إجرائياً من خلال تحليل الرواية (الولمية) كما قمنا به، فكانت النتائج ما يريده الاستقراء النظري، لا ما تشتهيه الرغبات والأهواء، الأمر الذي قادنا إلى أن صوت المؤلف هو المهيمن والكابح لكل الأصوات، حيث يبدو الخطاب الروائي الذي يفترض تعدد مستوياته، هو خطاب الروائي، الكلي الحضور في (الوليمة)، نعم لم تستفد (الوليمة) من كل الإنجازات التقنية التي حققتها الرواية بوصفها معدلاً جمالياً ونظرياً لمجتمع الصناعة، العقلانية، العلم، فكان لنا فيها أمشاج حوادث، وحوارات تغرق في محيط من الكلمات، وعليك أن تبحث عن وجوه الشخصيات، وملامح الأحداث في هذا المحيط اللغوي الهادر بأمواج أصوات الغريزة، والأنا الذاتية المشاعرية، التي تصبغ كل ما حولها بألوانها الفاقعة، حتى التبس الأمر علي ناقد متمرس كجابر عصفور، فراح يتحدث عن وقائع ومصائر وخصائص شخصية تتصل بمهيار الباهلي على أنها لمهدي جواد!

وهذا الاستقصاء التحليلي الذي يختص بالبنية التكوينية للرواية، قمنا به منذ خمسة عشر عاماً تقريباً، أي لا علاقة له بمساجلات الفتنة الراهنة التي يدعونا حيدر أن ننحدر إلى مستوى الدخول في أرشيفها الذي يعده "كتاباً"، أي أنها لا صلة لها بكل هذا الهذر الدائر راهناً.

بل إن حيدر لا يتردد أن يعود إلى بحثنا في الآداب ــ دون أن يشير إلى ذلك مع الأسف ــ ويقرأ نصوصاً لأبي حيان التوحيدي، مختزلاً وموظفاً مغزاها ودلالتها فيما يخدم دعواه، محرفاً هذه النصوص عن سياقاتها التأويلية التي أردنا استنباطها، وهي نصوص ــ على درجة من خدش الحياء ــ لا يمكن لعاقل أن يتصور إمكانية قراءتها على فضائية (الجزيرة) بتلك الطمأنينة التي قام بها حيدر لولا وسواس فتنة النجومية الذي يسكن فؤاده، والذي حجب عن ناظريه إمكانية نقل ما كتبناه نصاً في مجلة نخبوية نسبياً إلى مشاهدي الفضائيات!؟

ثانياً: ما كتب حيدر هذا المقال إلا ليخلص إلى اتهامنا بـــ (التعصب الديني) وحيدر يعرف ــ إلا أنه يتجاهل قصداً ــ أننا لم نتقاطع مع الأصوليين بالقول في التطابق بين المؤلف والشخصية، لأن هذه المسألة مما لا يعنى بها

الأصوليون لأنهم لا يعرفونها ببساطة، ولأنهم بالأصل لا يعترفون بالرواية أدباً يستحق الاهتمام، ولهذا من الوهم الاعتقاد ـــ كما يذهب حيدر ـــ أن الرواية فرضت نفسها عليهم، لأن ما يفرض نفسه عليهم هو الملفوظ الأدبي، فالأدب بمنظورهم (جمال اللفظ)، وهو ـــ في الآن نفسه ـــ يتطابق مع ذات المؤلف لأن الأدب صورة عن النفس. العلمانيون إذن هم من حاول إقناعهم ـــ ومن خلالهم الجمهور ـــ أن الرواية فن تركيبي موضوعي، وأن استقلالية النص عن مبدعه ضرورة جمالية يترتب عليها استقلال الشخصية عن المؤلف، فراح العلمانيون يوظفون هذا الشرط النظري توظيفاً إجرائياً انطلاقاً من تضامن أيديولوجي مع الكاتب، وفي خدمة (الوليمة) التي عجزت عن الارتقاء إلى مستوى هذا الشرط النظري الجمالي، وهو شرط المسافة الضرورية بين المؤلف وشخصياته، من خلال ما يتيحه التخييل الروائي من مراوغة كنائية ومكر درامي يثري أسلوبية الرواية.

***

وحيدر يذهب إلى اتهامنا بالتعصب على غير قناعة، لكنه ـــ ولغرض في نفسه ـــ يريد زحزحة الحوار عن مواضعه، باتجاه ثقافة الفتنة التي استمرأ ضوضاءها، وأبهرته أضواءها لكي يدفع بي إلى القيام باتهام مضاد بأنه هو المتعصب، والأرض المحلية خصبة لاستنبات البراهين المسكوت عنها والمغلفة رياء بالإدعاء بالتسامح، وعماد البرهان على اتهامه بالتعصب الديني ـــ لو ذهبنا مذهب حيدر ـــ القول: إن انتهاكة للمقدس الديني والاجتماعي ليس ثمرة رؤية ثورية، بل هو امتداد للوعي الديني والاجتماعي المتداول في بيئته المذهبية الخاصة، وما رفضه لمنظورات الوعي الديني والاجتماعي السائد إلا ثمرة وعي ديني آخر مغاير ومختلف !

أعرف أن حيدر ليس كذلك، لكني أردت أن أحذر من فتنة ثقافة الفتنة، وكم هو خطير اللعب بحيّزات المقدس والاستخفاف برأس المال الرمزي للبشر، ولأذكر حيدر بنصيحة شيخنا أبي حيان، بأن ليس في الدين (كيف ولماذا) لأن الدين مجاله القلب والإيمان، أما هذه الأسئلة فهي تطرح على الفلسفة لأن أداتها العقل والبرهان، ورواية حيدر ـــ بكل الأحوال ـــ ليس فيها أية نفحة تأملية فلسفية أو انشغال بفلسفة الوجود، فهي لا تتمركز في كل حواراتها على "النقيضة" وفق أوبرزفيلد، حيث النقيضة تثير أطروحة، فأطروحة مضادة، فتركيب نوعي جديد لتشرع أسئلة فلسفية عن الكون والإنسان والوجود والمصير.. الخ كما هي عليه روايات نجيب محفوظ مثلاً.

ولذا لا علاقة لحديث حيدر عن المعتزلة وغيلان الدمشقي ومحاكمة وقتل الحلاج والسهر وردي براويته، التي لا تتجاوز فيها دلالة المجاز حدود علاقة المشبه بالمشبه به، دون أن يرتقي هذا المجاز إلى مستوى إنتاج الدلالة البنائية التي يمكن أن تفضي إلى مجرات دلالية كبرى، فكيف يمكن أن يتاح لها إثارة الأسئلة الفلسفية؟

إن الوليمة ليس لها أي مساس ــ بما يسميه حيدر ــ (المشكلة القديمة ــ الجديدة ــ حول الإيمان والإلحاد ــ والمقدس والمنزل والتاريخ).

فهذه المسائل لا يمسها النص إلا مساساً عامياً، أي أنه ينتج وعياً مقلوباً بالفكر الديني العامي السائد، وبعبارة أوضح إنه ــ وكما يقول العامة ــ "يسب الدين" فالكفر في الرواية ليس كفراً فلسفياً، "معرفياً"، بل هو كفر (حاناتي ــ حانوتي)، لا يرتقي إلى مستوى التسامح القرآني في إطلاق حرية العقل "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر".

فالمستوى العامي، اليومي المبتذل في التعامل مع المقدس هو الذي أثار العامة وشيوخهم، عندما مس مشاعرهم، وليس لأنه "رج قناعتهم".

لأن النصوص التي ترج قناعات البشر، هي تلك النصوص التي تحفز حاسة التأمل والسؤال عندهم، وليست تلك التي تحرض غرائزهم الدموية وتدفعهم إلى حمل السكاكين.

الرواية التي استطاعت أن ترتقي إلى مستوى طرح هذا السؤال جمالياً ــ معرفياً هي "أولاد حارتنا" التي تمكنت من القيام بأعظم عملية حفر معرفية ــ جمالية للوصول إلى الجذور، جذور الوعي الثيولوجي للمقدس، لتضع ألغامها الفلسفية في أسس منظومة الوعي اللاهوتي للمقدس، لتفكيك منظومات فكرية، معرفية، ثقافية، لا لتفكيك الذوات البشرية، عبر إهانة معتقدات البشر، فلماذا يقاتل المثقف في سبيل حرية تفكيره وتعبيره بوصفها من مبادئ حقوق الإنسان بينما ينكر هذا الحق على المجتمع وعلى عامة الناس الطيبين؟ نعم إن هذا الحق يمكن محاورته، مساءلته، تفكيكه، نقده، لكن معرفياً، فلسفياً، وليس مشاعرياً ووجدانياً عبر الشتيمة والسباب.

حيدر حيدر يكتب بفطرته، بعفويته، ونزقه، وتوتره، باندفاعه الغريزي المتوتر شريانياً، ولذلك استطاع في الستينات مع زكريا تامر أن يعطي القصة القصيرة في سوريا لونيات وخصائص أسلوبية وتعبيرية، تمنحها فرادة ومذاقاً ونكهة خاصة في القصة العربية.

لكن الرجل أراد أن يغامر بتوسيع مساحة متنه الحكائي والسردي، فأنتج قصة طويلة (شبه رواية)، وهي "الفهد" التي أمكن أن تتحول إلى عمل درامي سينمائي، لكونها تنطوي على بنية حكائية درامية ذات خصائص بيئية وثقافية ومحلية، اجتماعياً ووطنياً.

وسيقوم بعدها بكتابة "الزمن الموحش"، حيث لا مكان، ولا بيئة، سوى أفراد يتصارعون سياسياً وأيديولوجياً، حاملين غرائزهم الطبيعية، وعنفوانهم السياسي، وتمردهم الاجتماعي، ليدمروا العالم، فيتدمروا، وسط عالم صاخب بالكلمات، والعبارات النارية للغة، التي لم تتنزل إلى مستوى الكلام السوسيولوجي في روايات حيدر أبداً، وعندما كانت تتنزل عبر الحوار، فإنها كانت تسقط في السوقية والشعارية والابتذال.

هذا الرجل البري الموهوب، الذي دافعنا عن نقائه وطهرانيته الشخصية في دراستنا في مجلة الآداب، يفاجئنا بعد إيقاظه للفتنة النائمة التي أتاحت له كل هذه الضوضاء الفضائية، أي (المحطات الفضائية)، والأرضية، حيث تتبدى هذه المفاجأة باكتشافنا أن داخل جلده البري يسكن رجل دبلوماسي يجيد النفاق، فيشيد بأحد الرؤساء العرب، بأنه أعظم رئيس أنجبته الأمة العربية في العصر الحديث، في حين أن ما نعرفه عن أدبه أنه صرخة في وجه كل السلطات ووجه كل الحكام! وكما ستتبدى لنا المفاجأة بأنه ليس دبلوماسياً فحسب بل فيلسوف يشكل استمرارية للمعتزلة (الحلاج والسهر وردي)! وهو ليس فيلسوفاً وحسب، بل عالم وفقيه في نظرية الأدب يريد أن يساهم في "وليمة العولمة" بعد أن بهرته أضواؤها الإعلامية، فراح يغمز من قناعاتنا بأن نقدنا ينطلق من منظور إيديولوجي ذي جذور ماركسية، ليتبرأ من تاريخه الماركسي الذي كان ــ يوماً ــ ينظر إلى ماركسيتنا بازدراء بوصفها (ماركسية يمينية مهادنة للسلطة العربية) التي يكتشف اليوم عظمة قادتها ورؤسائها !!

ويبلغ به غروره الفضائي العامي بالنفسي درجة التطاوس حتى على نجيب محفوظ، حيث يرى في رواياته حداثة تجاوزت نجيب محفوظ وثلاثيته، وعندما يبلغ الأمر هذا الحد من الالتياث، لا بد لنا أن نجد كل المشروعية في تساؤل حيدر "لا بد أن أحداً منا ملتاث، وبحاجة، ربما إلى مصح أدبي أو عقلي لا فرق!" حسب نقده (الموضوعي) لنا!

ولا بد أن كاتباً لا يزال يعيش مرحلة تقصي أدبية الأدب في الفخفخة البلاغية، والإنشاد التعبيري، ورخامة الحذلقات الإنشائية الفارغة ذات المادة الهيولية المائعة والرخوة، دون أن يتمكن بعد من بناء نظام الفواعل البنائية،

وتأسيس متماسك ومتناغم ومنسجم للمتن الحكائي، ورسم السيماء الذهنية، والسوسيولوجية للشخصية لكي يكون لها فرادتها وخصوصية حضورها الذي يبرر مشروعية هذا الحضور ومعناه على مستوى محور التوزيع التركيبي، وعلى محور الاستبدال الدلالي، نقول: إن من لا يملك هذه العناصر الأولية المشكلة للبنية التكوينية للرواية، ويزعم أنه تجاوز نجيب محفوظ، لا بد للقارئ ـــ والأمر كذلك ـــ أن يعرف من هو الملتاث ومن هو المحتاج لمصح أدبي أو عقلي!؟

***

من البداهة القول: إن من يتجاوز لا بد أن يمتلك ما تجاوزه، ونحن في كل دراساتنا في الرواية السورية كان ما يؤطر إشكالية بحثنا، هو طرح سؤال لماذا لم تتجاوز الرواية الشامية حدود التعبيرية الإنشادية التي تجسد ولا تمثل، بدءاً من إنشائية المراش، مروراً بذروتها العبقرية الجبرانية (جبران خليل جبران) ذات النفحات الفلسفية الكونية اللدنيّة، هبوطاً لجيل ما بعد جبران الذي حافظ على خط المدرسة التعبيرية، لكنه أضعف ما يسميه ايتالو كالفينو عنصر "اللهب" الذي يتلظى فيه الروح ألقاً والتماعاً، ويشتعل الرأس شيباً وسؤالاً قلقاً عن الوجود والكون والإنسان.

أي أن السؤال الذي يوجه إشكالية شغلنا في الرواية السورية، أنها حتى اليوم لم تبلغ سدرة اللحظة المحفوظية، وإذا كان هناك من قاربها فهو ليس حيدر على الإطلاق، بل إن القارئ المتمعن في تاريخ الرواية السورية لا يتردد إذا أراد وضع ترسيمة تحدد موقع نجيب محفوظ في الدائرة الأولى للرواية العربية، فإنه مرغم أن يترك دوائر عديدة فارغة، ربما تتجاوز عشر دوائر، لكي يرشح بعد هذه الدوائر كاتباً سورياً، ولكنه لن يكون حيدر على كل حال!

وقد فسرنا هذا التمايز بالإحالة إلى درجة تمايز العمق التاريخي لإنجازات المجتمع المدني بين كلا المجتمعين الشامي والمصري، وأظن أن الإحالة لهذا التمايز ينطبق على المقارنة بين مصر والعالم العربي عموماً.

التدثر بأوهام الحداثة للقفز فوق وهدة الجهل بالأصول النظرية، ونظرية الأصول، لا تخص حيدراً فحسب، بل أصبحت ظاهرة في حياتنا الأدبية والثقافية، حيث العجز عن التوفر على الشروط الأولى للإبداع الثقافي (شعراً، رواية، فكراً، فناً) يغلف بشرعية ادعاء الحداثة، بوصفها (قياس ستاندر) يرتديه كل الناس.

لكن كيف لنا أن نناقش وعياً نظرياً غير قادر على إدراك التمايز بين (الموضوع والمنظور) حيث يأخذ علينا توصيف نزعته التعبيرية، وحضور أنا المؤلف الانفعالية والمشاعرية في كل فضاءات النص، بوصفها حالة نموذجية للرومانتيكية، فيغيب عن حيدر أن توصيفنا لهذه الظاهرة بأنها حالة رومانتيكية، لا لاعتبارات تتعلق بالموضوع، بل إنما يستند تعليلنا إلى الحديث عن المنظور، فيظن حيدر أن الرومانتيكية تعرف بالموضوعات التي تتناولها، وليس بالمنظور الذي يتعاورها، فيرد علينا كيف يمكن لكاتب (يفضح الاستبداد السياسي، والانغلاق الديني، والكبت الاجتماعي، والانهيارات الثورية والأنظمة العربية المتوحشة والوصولية والفساد الاقتصادي والنفسي والاجتماعي...الخ) وتطول قائمة الموضوعات التي تتناولها رواياته، سائلاً: كيف يمكن لمن هذه موضوعاته أن تكون رؤيته "رومانتيكية"؟!

إن من يطرح هكذا سؤالاً، لا بد أنه لا يعرف عن الرومانتيكية سوى ما يتذكره من كتاب الشهادة الثانوية، عندما تحدثه عن مدرسة أبولو الشعرية، حيث الرومانتيكية تعرف من خلال تناول الموضوع (الطبيعة، الغابة، البحيرة، الليل، البحر، العواطف، الوحدة، والعزلة...الخ).

أليس من الأفضل لحيدر أن يبقى محافظاً على الجلد البري لموهبته الأصلية "التي وهبه الله إياها" دون تنظير وتثاقف، وادعاء امتلاك الوعي النظري بالتجربة الإبداعية، وأن لا يأخذنه بالإعلام والفضائيات الغرور؟ لأن ثقافة الفضائيات والإعلام، ليست إلا تكريساً (معولماً) للحط من قيمة الثقافة الرفيعة، عبر الحط من قيمة العقل وأسئلته إلى مستوى الإدراك وعلاقته الحسية بالعالم، عبر الصور.

والضوضاء حول روايته ليست إلا ضوضاء غوغائية الوعي الإدراكي الحسي اليومي والعامي، عندما استثير حسياً حول بعض الصور، وليس عقلياً ومعرفياً وفلسفياً التي هي ثمرة المستويات المتعددة للبنية التكوينية والتركيبية للرواية.

وهذه الحسية الإدراكية التي تجسد ولا تمثل، وتحرض الغرائز، ولا تستفز العقل، سنصوغها بهذين السؤالين، نختم بهما مداخلتنا :

السؤال الأول: هل نستطيع أن نعثر في كل تاريخ نقد الفكر الديني وتفكيك المقدس، بل وفي تاريخ الإلحاد الأوروبي، جملة تضع اسم الكتاب المقدس بجانب الخراء!؟

أما السؤال الثاني: هل نستطيع جميعاً ــ بما فينا حيدر ــ أن نتقبل أخلاقياً وتربوياً إرسال بناتنا في سن المرحلة الثانوية لأساتذتهن طلباً للعلم والدراسة فينكحوهن حباً بالحرية وفرحاً بالجسد!؟ هل دفاع حيدر الشعري عن شرعية هذه العلاقة بين تلميذة ثانوي ومدرسها تنم عن رؤية أخلاقية مسؤولة؟ هل اكتسبت هذه العلاقات بين التلميذات الصغار وأساتذتهن حتى في أوروبا تلك الشرعية التي يتأسى حيدر على فقدانها في بلاد العرب والمسلمين؟ أم لا تزال مثل هذه العلاقات مثار جدل ونقاشات وحوارات وكتابات وروايات وأفلام في الغرب الأوربي نفسه! ".

إن فقر مخيلة حيدر، أجبرته على الالتزام بالميثاق المرجعي التوثيقي، حيث لم يتح له أن يتخيل هذه العلاقة بين أستاذ جامعي وطالبة جامعية راشدة مثلاً! فالتزم ما عرفه وثائقياً عن علاقة مدرس عراقي بتلميذته في الثانوي، عندما كان يعلم في الجزائر، ولم يخطر على بال وعيه أو لا وعيه الشعوري واللاشعوري أن هذه العلاقة مع تلميذة صغيرة، مرفوضة ليس في المجتمع الجزائري الإسلامي فحسب، بل في كل المجتمعات وبكل المقاييس، عربية إسلامية، أم مسيحية أو يهودية!

# القسم الثاني

عبد الرزاق عيد ـسلمان رشدي في المنظور العربي

مناقشة لصادق جلال العظم حول ذهنية التحريم

رد صادق جلال العظم ـ نقد النقد.

# عبد الرزاق عيد
# سلمان رشدي في المنظور العربي

## سلمان رشدي في المنظور العربي
### مناقشة لكتاب ذهنية *التحريم*[*]

بعد غيابه سنوات في رحلة علمية بين أوروبا والولايات المتحدة، يعود إلينا المفكر الراديكالي المعروف الصديق الدكتور صادق جلال العظم بكتابه "ذهنية التحريم" الصادر عام 1992 في سلسلة كتاب "الناقد".

إن نصف أو أكثر من نصف الكتاب ينطوي على مجموعة من الأبحاث والدراسات والمقالات والمداخلات التي قام بها الباحث خلال السنوات الأخيرة.

أما النصف الثاني فهو مخصص لبحث جديد وغير منشور سابقاً، يتناول بالدراسة النقدية والأدبية والتأريخية المقارنة أدب سلمان رشدي وروايته الفائقة الشهرة "الآيات الشيطانية" تخصيصاً.

ويعلن المؤلف عن منهجه في الدراسة، بأنه منهج مضاد للمنهج الذي ألفناه في التعامل مع قضية رشدي وأدبه عربياً وإسلامياً، ويقصد بالمنهج المضاد "منهج ذهنية التحريم وعقلية التجريم ومنطق التكفير وشريعة القمع".

يقول الكاتب إن التمعن الهادئ والرزين بيّن له أن رواية "الآيات الشيطانية" وما نجم عنها من تفاعلات وردود فعل ومناقشات "تشكل حقاً تطوراً فريداً وحدثاً فذاً لا سابقة له في التاريخ الحديث شرقاً أو غرباً".

هكذا يضعنا الدكتور العظم، منذ المقطع الأول في الصفحة الأولى من المقدمة، أمام حكم قاطع يصادر علينا حقنا في أن لا نرى في هذه الرواية "تطوراً فريداً وحدثاً فذاً لا سابقة له في التاريخ" لأننا، وفق هذا الحكم، سنكون قد خرجنا عن التمعن الهادئ والرزين !

ولعل الدكتور العظم هو أول من يدرك أن إطلاق الأحكام ليس إلا خصيصة منهجية تميز نهج ذهنية التحريم، وإن إطلاق الأحكام القيمية (أيديولوجية كانت

---

[*] كما نشرت في مجلة "الحرية"، 1993/8/22، ص 24-38 و 1993/8/29، ص 37-40.

أم سياسية أم أدبية فنية) إنما تم تجاوزها كأداة في الممارسة النقدية والفكرية المعاصرة، وأن إطلاق الحكم، إذا كان ضرورة يقتضيها منظور البحث، فلا بد من أن تكون نتيجة للبحث وليس مصادرة أولية سابقة على البحث الذي يتطلب مراحل ضرورية تبدأ بالفهم، فالشرح، فالتفسير، ثم الانتقال إلى فضاء التأويل الذي يتيح مستويات متعددة للقراءة تحيل دون الفهم الواحد، والاستنباط الواحد فالحكم الواحد، لأننا بذلك ندخل نفق الإسقاط وليس فضاءات التأويل والدلالة التي تتيح لنا تفحص المستويات المتعددة والمتنوعة المتصارعة والمتناغمة بين البنية الخارجية والداخلية للنص، أو ما يسميه الجرجاني بـ "المعنى الظاهر والمعنى الباطن". لكي نبلغ المعنى الكامن وراء الكلمات، من أجل الوصول إلى البنية التكوينية للنص بمستوياته الدلالية المتنوعة.

هذه الإشارة المنهجية استدعاها المنهج المضاد للدكتور العظم، الذي تعامل مع "الآيات الشيطانية" كوثيقة فكرية، تماماً كما تعامل معها خصومه، وهكذا كثرت "الفتاوى"، وقلت (القراءات)، وتحولت مقاربات النص إلى شكل من أشكال السجال الفقهي الذي يحرم ويجرم، ويحلل ويبرّئ، وتحولت "الآيات الشيطانية" من نص أدبي تخييلي إلى وثيقة للاتهام أو البراءة، مولدة ثنائية الكفر والإيمان، ليصطبغ المنهج المدان من قبل الباحث، ومنهجه المضاد بهذه الثنائية.

إن مداخلتنا هذه ستقتصر على محورين، المحور الأول مناقشة آراء الكاتب بالرواية، أي الحوار حول مقاربة النص نفسه، والمحور الثاني سينطلق في مناقشة آراء الكاتب، من وجهة نظر مدرسة القارئ بوصفه مواطناً مدنياً يعيش زمناً تاريخياً، والقراءة بالنسبة له هي فعل اجتماعي بمقدار ما هي فعل فردي.

يقوم الدكتور العظم بتقسيم بحثه عن سلمان رشدي وحقيقة الأدب إلى فصلين، الفصل الأول "عربياً وتاريخياً" والثاني "أوروبياً وأدبياً".

وفي الفصل الأول، ينعى على الكتاب العرب تورطهم في الهجوم على كتاب لم يقرؤوه، وإنهم تناولوا كتاباً هاماً بخفة واستهتار، كما أنهم عالجوا موضوعهم وكأن رشدي فقيه وعالم ومؤرخ ومحقق لاهوتي وواعظ وعالم منطق، بدلاً عن أن يكون فناناً، وأديباً وروائياً. ويقدم الكاتب مداخلة نظرية قيمة حول طبيعة الأدب والفن وعلاقتهما بالواقع والخيال، والصدق والكذب، متناولاً خصائص الإبداع الشعري من خلال عرض آراء النقاد العرب القدماء، والفكر الأدبي العالمي.

والمشكلة الثالثة التي يعرض لها، تفنيده لوهم الكتاب العرب، بأن الغرب قد حمى رشدي، فيورد أمثلة كثيرة على المواقف العدائية التي اتخذت تجاه رشدي

ككاتب مؤيد لحركات التحرر الوطني. والمشكلة الرابعة هي الأهم، نعيه على النقاد العرب عدم احترامهم لعقل القارئ بإعطائهم فكرة أولية عما يفعله رشدي في "الآيات الشيطانية". ليتوقف عند مناقشة "حديث أو رواية الغرانيق" التي أثارت التشنيع على رشدي ونعته بأبشع النعوت، فيورد نصاً للطبري يبرهن من خلاله أن رشدي لم يختلق، بل رفع رشدي رواية الطبري على علاتها وبتفاصيلها، وحولها إلى أدب روائي رفيع.

ويمضي الباحث كاشفاً عن المرجعية التاريخية الوثائقية من كتب التراث لكل الإشارات التي اعتبرت تشكيكاً بالوحي والقرآن من قبل رشدي، مثل إشارة رشدي إلى تشكيك عائشة بالوحي، بقولها للرسول بعد زواجه من زينب بنت جحش "ما أرى ربك إلا يسارع في هواك" تعليقاً منها على الآية القرآنية التي أجازت للنبي الزواج من زينب.

ويعرض لمشكلة سلمان الفارسي وعبد الله بن أبي سرح وتحريفه لكتابة الوحي، وعملية الدمج الفني التي قام بها رشدي بين الفارسي وابن أبي سرح، ومن ثم الاختلافات حول جمع القرآن، وموقف الفرق الإسلامية من ذلك، والعلاقة بين الكهانة والنبوة، والآيات التي تزخر بها السور المكية وسجع الكهان.. الخ من المشكلات التي استند إليها رشدي في روايته المعروفة. والمشكلة الخامسة يعرض فيها لآراء محمد أركون والموقف من المقدس، ليقدم نصوصاً قيمة من التراث الإسلامي كانت قد تجرأت على المقدس دون أن يترتب على ذلك ما نشهده تجاه رواية رشدي.

أما المشكلة السادسة، فإن الكاتب من خلالها يدرج رواية رشدي في تراث نقدي عربي إسلامي وتنويري عرفناه مع طه حسين وعلي عبد الرازق وكتابه ذاته عن "نقد الفكر الديني"، وإن العالم العربي الإسلامي خلال هذا القرن لم يكن على هذه الدرجة من الانغلاق الظلامي. ويخلص إلى أن رواية رشدي تطرح علينا الأسئلة ذاتها التي طرحناها على أنفسنا، مثل: كيف التعامل، عند نهاية القرن العشرين مع الكمية الهائلة من الروايات الإسلامية والقصص القرآنية والمنقولات التراثية، المليئة بالخوارق والعجائب والمفارقات واللامعقولات، إن الجهد النظري الفكري القيم الذي يسوقه الدكتور العظم، لا شك أنه يشكل استمراراً متواصلاً لعقله النقدي التنويري الذي اختطه لنفسه عبر مشروعه القديم ــ الجديد "نقد الفكر الديني".

غير أن الملاحظة الرئيسية التي ستشكل مدخلنا لمناقشة هذه الآراء، هي أن رواية "آيات شيطانية" لم تكن إلا متكأ لطرح الدكتور العظم لمشروعه الفكري

الخاص، وقد لمس تقاطعات أنتجها ظاهر خطاب النص، فمضى متحمساً حماساً شديداً لرشدي ينافح عنه ويدفع الشبهات والتهم بإخلاصه الشديد لمشروعه الفكري ذاته. أما الفصل الثاني "أوروبياً وأدبياً"، فإن الكاتب يمضي بحماس أكثر إفراطاً في الحديث عن الرواية، معتبراً أن الغرب تعامل معها بلا مبالاة أدبية ظاهرة. ويفسر عدم الاهتمام هذا بحكم تقريظي حاسم، لأن "الآيات الشيطانية" جاءت "عملاً أدبياً عابراً للقارات والثقافات والديانات والحضارات والطبقات واللغات في زمن فلسفي فكري أوروبي تسيطر عليه الشوفينية الثقافية الضيقة والنزعات الأصولية المحافظة".

وليبرهن على ذلك، فهو يقوم بعقد مقارنة بين رواية "الآيات الشيطانية" وأدب فرانسوا رابليه، حيث يرى أن الخصائص التي تجمع بينهما هي تماماً "خصائص الأدب النهضوي التنويري النقدي الهادف". كما يقوم بعقد مقارنة بين رشدي وجويس، حيث يعتبر رشدي هو جيمس جويس الإسلامي إذا كان نجيب محفوظ "بلزاك" العربي.

ويلاحظ أن الاثنين اتخذا من الماضي إطاراً أو هيكلاً عاماً، جويس عبر معارضته للملحمة "الهوميرية" ورشد الملحمة "المحمدية" الإسلامية. كما يقارن بين رشدي وبريشت وجان جينيه (ص 387).

ليس في وسع هذه المداخلة أن تحيط القارئ علماً بما ساقه الباحث من دلائل وقرائن ومقارنات، فالبحث على درجة من الغنى والتنوع في مادته لا غنى للقارئ من العودة إليه.

وليس في وسع القارئ الذي يشارك الكاتب منظور رؤيته المعرفي إلا وأن يعبر عن إعجابه وتقديره للجهود القيمة التي بذلها.

لكن ليس في وسع الباحث المتمعن بهدوء ورزانة إلا أن يثير مجموعة من الإشكاليات المتصلة بالقراءة التي قام بها الباحث للنص.

فالباحث المعجب إلى حد الافتتان بسلمان رشدي يوظف كل طاقاته الذهنية والوجدانية والعاطفية لإضفاء المشروعية على الأداء الوظيفي للرواية حيثما تبدلت زوايا الرؤية.

فالدكتور صادق، رغبة في الدفاع عن الموقف الوطني لرشدي يطابق بينه وبين شخصية "صلاح الدين شامشا" الذي يعود إلى الوطن للتجذر، بل ويستخدم معرفته بحياة الكاتب الشخصية الذي يعود للمشاركة بدفن أبيه، ليطابق بين الحدثين، في الوقت الذي لسنا بحاجة إلى معلومات خاصة لنعرف بأن رشدي لا يزال في لندن وفي حماية البوليس الإنكليزي، أو على الأقل فإن رشدي غير

قادر للعودة إلى الوطن ليس بسبب السلطات الديكتاتورية، بل بسبب الشعب الذي يريد رشدي أن يكون كاتبه النهضوي والتحريري!

ليست هذه الملاحظة هي الأهم، بل المهم أن الرواية ذاتها تختتم متنها الحكائي بعودة "شامشا"، والعودة هنا تتويج لاستعادة طبيعته الإنسانية، بعد أن لحقها التشويه والتمسيخ على يد البوليس الإنكليزي، أو بالمحصلة العامة كان التمسيخ ثمناً لطموحه في أن يكون مواطناً إنكليزياً من الدرجة الأولى.

إن رحلة صلاح الدين من الوطن إلى المنفى، ومن المنفى إلى الوطن، هي التي تشكل المحور الرئيسي للرواية، أي أنها ـ بلغة التقنية القصصية ـ هي مركز التبئير السردي لتقاطع وتشابك الأحداث.

لو أن الرواية قد اقتصرت على هذا المحور، لقدمت نصاً روائياً مكتملاً بذاته، لا يقل في محاكاته الهجائية عن رواية كافكا "المسخ" التي هي ليست قصة قصيرة، كما يشير الدكتور العظم في كل الأحوال!

إن الإيحاء بالصلة بين صلاح الدين "شامشا "و "غريغوري سامسا" ليست إهمالاً للبعد السياسي والاجتماعي لأدب رشدي، بل إن الصلة قائمة في وحدة الكينونة بين الشخصيتين اللتين يسحقهما ويفصلهما عن طبيعتهما الإنسانية، مجتمع وثنية السلعة.

لعل المعادل المجازي المشخص بصورة "المسخ" هو أرقى معادل لفكرة ماركس عن الاغتراب الذي يمزق الشخصية الإنسانية ويفصل بين الكينونة الطبيعية والأنا الاجتماعية للإنسان، وكثمرة لفصل المنتج عن إنتاجه، وتحول البضاعة إلى صنم.

وإذا كان لوسيان غولدمان، قد شخّص صورة البطل الروائي في أدب كافكا تحت صيغة "ذوبان الشخصية" كمعادل للمرحلة الإمبريالية في تاريخ تطور الرأسمالية، متابعاً تشخيص لوكاش لصورة "البطل الإشكالي" في المرحلة الرأسمالية الأولى، فإن "صلاح الدين شامشا" يمثل استمراراً لـــ "سامسا" كافكا، لكن في زمن تدويل العالم عبر الرأسمال متعدد الجنسية العابر للقارات. وهي المرحلة الثالثة في تطور الشخصية الروائية التي تنضوي تحت صيغة "ضياع الشخصية" كمعادل لمرحلة رأسمالية الدولة الاحتكارية وفق غولدمان.

إن العلاقة بين "سامسا" و "شامشا" رشدي هي علاقة التطور النكوصي للشخصية من مرحلة "الاضمحلال والذوبان" إلى مرحلة الضياع التام، لكن موضوعة الضياع عند رشدي تقارب من منظور (عالم ثالثي) وتتلون

بخصوصياته وأشكال اتصاله بالعالم الغربي وما تنتجه من معاناة خاصة تتميز عن معاناة ابن المجتمع الغربي الذي رصده كافكا.

إن عيش اللامعقول بمعقولية جامدة وباردة، تثير الدهشة ليس من غرائبية اللامعقول بلا واقعيته، بل تثير الذهول من درجة واقعيته التفصيلية عند كافكا، وتثير قهقهة الرعب تجاه الكوميديا السوداء التي تتغلغل في الأسلوبية الساخرة لرشدي. إن الهجاء المرير الذي يسكن "النص الكافكاوي" بصمت قبوري هادئ ورزين، يتحول إلى هجاء صاخب كرنفالي مهتاج كأنه رقص فوق الجثث عند رشدي.

وإذا كانت حالة انفصال الأنا الاجتماعية عن الأنا الطبيعية (ماركس) تتمثل فنياً بصورة الاضمحلال والذوبان وتحول "غريغوري سامسا" إلى حشرة تنزوي تحت السرير وتلقى لها الأطعمة من قبل أفراد الأسرة السادرين، فإنها عند رشدي تتمثل بصورة "التيس" الذي له قرون وأظلاف، وهو بالمحصلة قادر على مقارعة الخطوب! ومن ثم إذا كان الخروج من حالة الضياع "التيسي" ممكناً، فثمة ملاذ إذن لاستعادة الطبيعة الإنسانية، باستعادة الوطن والأب والحبيبة.

والبعد الهجائي الساخر والتهكمي المدوي يتبدى في علاقة التناظر القائمة حول فكرة التحول، فالتحول من هندي إلى بريطاني من الدرجة الأولى، يعادله التحول إلى "تيس" من الدرجة الأولى، حيث تبلغ الفكاهة السوداء ذروتها، أن يقبل هذا التيس أن يعيش في بيت "زوجته" بغرفة مجاورة، لغرفة نومها التي يشاطرها إياها عشيقها، بل إن العشيق يعترف بوجود "شامشا" في الوقت الذي تصر على أنه قد مات في حادث الطائرة، وعندما يحاول لأسباب إنسانية أن يزور العشيق الزوج، فإن الزوجة تعبر عن استنكارها، قائلة للعشيق: "لم يبق إلا وأن تدعوه لمشاطرتنا فراشنا".

إن حالة الاغتراب والاستلاب الإنساني الذي يعيشه "شامشا" ليس استلاباً انطولوجياً، ليس وضعاً إنسانياً كما لدى كافكا، بل هو استلاب واغتراب تاريخي ووطني، يجد حلاً لمشكلته الإنسانية، باستعادة الهوية الوطنية. وهكذا فإن "سامسا" كافكا و"شامشا" رشدي، يتطابقان في صياغة المشهد الإنساني، من المنظور الغربي (كافكا) والمنظور العالم ثالثي (رشدي). والفارق بسيط، إنه الفارق بين "السين" و"الشين"، لكن سامسا يوحي بشامشا، وشامشا يوحي بسامسا، ليتوحد المنظوران في تقديم شهادة هجائية مريرة لصورة العالم في المركز الكوني. إنه مركز التدمير التدريجي للإنسان "ذوبان فاضمحلال فضياع"، تلك هي صورة الإنسان التي أنتجها الأدب الغربي، من البطل العملاق (الحضارة

اليونانية) إلى البطل الأخلاقي (العصور الوسطى) إلى البطل الإشكالي الباحث عن القيم في وسط منحط (الرأسمالية) إلى مرحلة فقدان البطولة في قرننا العشرين، مرحلة بحث الإنسان عن ذاته في وسط مشيأ، إلى ضياعه التام في عالم فقد المعنى، وإذا كان ثمة معنى، فإنه يكمن في امتلاك الذات، عبر امتلاك الهوية الوطنية وانتزاعها من أشداق صنم كوسموبوليتاني لا يرى في "شامشا" إلا ملعقة، وهذا هو معنى "شامشا" في اللغة الهندوستانية، كما يشير الدكتور العظم.

و"شامشا" إذا يشارك "سامسا" مأساة الوجود والمصير المشوه والممسخ، لكن لديه فرصته التاريخية في استعادة الذات الوطنية، التي كانت قد فقدت معناها تماماً عند "سامسا" حيث لا ملاذ، فالبشر ـــ وفق منظور كافكا ـــ ليسوا سوى فقاعات تنفجر الواحدة تلو الأخرى فوق مستنقع يسمونه الوجود. هذا هو المحور الرئيسي في رواية "آيات شيطانية" المتمثل بمحور شامشا القادر على التمرد على (مسوخيته) عبر استعادته لهويته الوطنية. ولا نظن أن الدكتور صادق يختلف معنا في هذه القراءة الدلالية، بغض النظر عن درجة اتفاقه أو اختلافه ـــ حول الصلة بين "شامشا" و"سامسا" سيما وأنه يتلمس العلاقة والصلة بين المؤلف (رشدي)، وشخصية "صلاح الدين". ولا بد أن القارئ لم يتلمس بعد التمايزات الجدية بين ما سميناه القراءة التي تحول النص إلى وثيقة فكرية من خلال اعتماده على ظاهر الخطاب، وقراءتنا التي نطمح أن تكون اكتشافاً للوظيفة الدلالية التي يستبطنها نظام الخطاب ذاته.

إن هذه الموضوعة ستبرز جلياً عندما نتطرق إلى المحور الثاني في الرواية، وهو محور شخصية "جبريل فاريشتا".

شخصية "جبريل" تمثل خطاً سردياً موازياً ومعادلاً دلالياً مناظراً لخط "صلاح الدين شامشا"، وهذا هو مصدر الجدل حول الرواية، وما نجم عنها من تفاعلات وردود فعل ومناقشات، هي التي تشكل بحق التطور الفريد والحدث الفذ الذي لا سابقة له في التاريخ، وليس الرواية ذاتها كما يذهب الصديق العظم. لأن الرواية فيما نرى ليست أكثر أهمية وقيمة فنية وإبداعية من "أطفال منتصف الليل" و"العار"، ونتمنى ألا نكون قد ارتكبنا خطأً مماثلاً عندما غامرنا في الحكم قبل إظهار البينة على ما ندعي!

لكن ما يستدعي هذا القول، هو السياق الذي نحن في صدد تناوله، وهو شخصية "جبريل"، الذي نرى أنه بذاته كشخصية روائية كان مصدر الاتهامات والتشنيعات والفتاوى التي صدرت بحقه، فقد كان لهذه التشنيعات ما يبررها في

نموذج الشخصية ذاتها وحركة رويها وسردها في بنية العمل الروائي ذاته، والتي هي مصدر الفتاوى المضادة التي حكمت كتاب الدكتور العظم على الأغلب.

فهذه الشخصية على مدار النص الروائي تشكل نموذجاً للبطل "المضاد"، المناظر في فعله وحركته ومجموع صلاته بالزمان والمكان روائياً لشخصية "صلاح الدين"، باعتبار الأخير يتقدم كنموذج للمثقف الوطني المأزوم في وعيه الشقي بين الانبهار بالغرب، ومن ثم الخروج من هذه الأزمة باكتشاف الوعي بالهوية والانتماء وذلك بالضد من شخصية "جبريل".

فـ "جبريل"، ومنذ البداية، نكتشف أنه مضاد لاسمه كملاك، بل هو شيطان رجيم، قفز من الوحل ولا يعلم إلا الله ماذا يحمل معه من أوبئة جلبها معه وهو يتسلق إلى الأعلى، على حد تعبير صديقته "ريخاميرثانت".

"و ميرثانت" تخاطبه عندما تجسدت له من قلب الغيوم "مشكلتك أنك بحاجة دائماً إلى من يغفر لك. والله وحده يعرف سر تلك العقيدة.. وهو وحده يعرف لماذا تهجر وتبتعد دائماً بهذا الأسلوب الإجرامي دون أن يحملك أحد وزر ما تفعله".

والمؤلف نفسه يحدثنا منذ الصفحات الأولى، عن جبريل الذي التهم الأسرار اليونانية والرومانية التي تستند إلى مبدأ كلية الخلق وتجسدات الآلهة.. وإنه انتقل إلى دراسة الثيوصوفية عند "آني بيسانت" ومذهب وحدة الكون وحكايات الآيات الشيطانية في المرحلة الأولى من السيرة النبوية والتشريع السياسي والاجتماعي الذي استوحاه محمد من حريمه بعد عودته إلى مكة منتصراً".

فالسقوط المقدر لـ"فاريشتا شمشا وصلاح جبريل" كان السقوط الملائكي الشيطاني الذي لا ينتهي.. ولم يعد أي منهما يتذكر تلك اللحظة التي ابتدأ يتعرض فيها لعملية التحول تلك.

فتجربة المنفى تنطوي على مستويين، ملائكي وشيطاني، وكل منهما (جبريل وصلاح) كان مقدراً لهما أن يحملا في مسار التجربة البعدين معاً حتى حدث التحول والانفصال.

فتجارب صلاح الدين في لندن مسخته إلى شيطان حقيقي في صورة "تيس" لكنه استعاد طبيعته الإنسانية الخيرة الملائكية بمغادرة المنفى الشيطاني ليعود إلى الوطن. بينما جبريل القافز من الوحل إلى الأعلى ظل يحمل وباءه الشيطاني على مسار الرواية لينتهي بالقتل انتحاراً.

فشبكة التناظر الدلالية التي تختزل الترسيمات السردية لحركة الأفعال والأحداث للشخصيتين تتكشفان، على مستوى الحقل الدلالي، بمجموعة من الأطروحات والأطروحات المضادة.

تبدأ فانتازياً، والرواية منذ الصفحات الأولى تتفتح على فضاء فانتازي ــ بالتعارض الدلالي بين الشيطان والملاك.

وعلى مستوى العلاقة بالفضاء، وهو هنا الحيز "اللندني" تتبدى العلاقة ــ المضادة بين الانتماء (صلاح الدين) واللاانتماء (جبريل)، وعلى مستوى الزمن بمستواه التزامني، أي راهنية الحدث، تتبدى الأطروحة والأطروحة المضادة في إزالة الفاصل بين الحلم واليقظة (جبريل) وبين الماضي القريب والحاضر (صلاح الدين).

أما على مستوى علاقة التزامني بالتعاقبي، أي تاريخية الحدث الراهن، فإننا سنلاحظ بأن حركة الزمن الذي تتحرك فيه شخصية "صلاح الدين" هو زمن محدود يتصل بماضي الشخصية القريب علاقته بأبيه وبمدينته (بومباي) وصديقته (زينات وكيل) من جهة ولحظة الزمن المعاش في لندن، حيث المسار الزمني لا يتجاوز العقود.

أما علاقة التعاقبي بالتزامني بالنسبة لــ "جبريل" فإنها تتحرك في مجال فانتازي غائب، بين زمن الوحي وزمن العيش في لندن، وعلاقة التناظر هنا تتحقق عبر ذاكرة هذيانية مريضة لــ "جبريل فاريشتا".

فجبريل، هذا الشيطان المنبثق من الوحل، الحامل لأوبئة شتى، الذي يعيش زمناً وهمياً يمتد من الماضي إلى الحاضر، والذي يهجر ويبتعد بأسلوب إجرامي يشير إلى نوع من اللاانتماء إلى الفضاء ــ الزمن ــ الفعل" المتطلع إلى إلغاء الفاصل بين اليقظة والحلم، والذي يعيش بحمى غريزية منحلة تخوله لأن "يضاجع أخته دون أي شعور بالذنب" ويأكل لحم الخنزير لأنه فقد الإيمان بالله الذي لم يستجب لتضرعاته بالشفاء، عندما كان مريضاً، جبريل هذا المضمخ بالنتانة والانحلال والفم الكريه، لم يجد خالقه سلمان رشدي نفسه مصيراً له أفضل من قتله.

إن سمات شخصية جبريل، ليست استنتاجات أخلاقية نخلص إليها كقراء، بل هي سماته في حركة رويه السردي في متن النص الروائي ذاته أي كفاعل روائي تؤسس له عامليته في بنية السرد ذاته.

إنها منظومة القيم والسيماء الذهنية والأخلاقية التي تحقق على مستوى التوضع الركني لشخصيته في بنية العمل الروائي "الآيات الشيطانية" التي أرادها له خالقه الروائي أو منتجه النص.

وعلى هذا، فالخطاب الروائي الذي يشير إلى مجمل الإشكالات المتصلة بالتراث والمقدس والقرآن والوحي والنبي والصحابة، إنما هو نتاج لسيلانات ذاكرته المريضة المفعمة بالنتانة والقبح والتشوه السلوكي والخلقي والروحي.

ولعل من بديهيات صياغة الشخصية الروائية أن يكون هناك تطابق وتناغم بين السيماء الذهنية والبسيكولوجية والسلوكية للشخصية.

ولا نظن أن هذه البديهية غائبة عن وعي روائي كبير كرشدي. وعلى هذا، فإن مجمل انثيالات الذاكرة التي تنداح على شكل فصول في الرواية (ماهاوند ــ العودة إلى الجاهلية) لا يمكن إلا أن تكون امتداداً للبعد البسيكولوجي المهزوز، والسلوكي الوضيع "لجبريل فاريشتا"، ومن ثم لا بد من النظر إليها على أنها أحد الأبعاد المدانة في الشخصية، سيما وأنها تشكل على مسار الرواية البطل المضاد، لشخصية صلاح الدين التي اتفقنا على البعد الدلالي للشخصية المنطوي على الوطني التحرري، وعلى معنى الانتماء بوصفه الملاذ الملائكي للتمسيخ الشيطاني الذي عاشه في لندن.

وعلى هذا، فإن انتهاك المقدس في الرواية، إنما تم من قبل شخصية مشوهة وضيعة ومدانة بالنص، وليس بالاحتكام إلى منظومات قيم أخلاقية أو فكرية خارج النص، فما كان أمام الكاتب أن يختار لها مصيراً سوى القيام بالقتل، قتل "سيسوديا واليلوياكون" ومن ثم قتل نفسه، "بعد هجمة من هجمات مرضه العقلي"، كما يقول السارد الذي هو الروائي نفسه في "الآيات الشيطانية".

وعلى هذا، فإن أول من أفتى بالقتل للقائل بـــ "الآيات الشيطانية" هو الكاتب نفسه، عندما دفع به إلى الجريمة والمرض العقلي ومن ثم الانتحار.

والخميني بفتواه بقتل الكاتب لم يفعل سوى أنه أقام توازياً بين النص والواقع، ومن ثم طابق بين الكاتب وأحد أبطاله، وهذه ليست بدعة في النقد الأدبي، فالدكتور العظم نفسه أقام هذا التطابق، لكن مع شخصية أخرى، وهي شخصية "صلاح الدين".

وعلى هذا، فهل يسعنا القول بأن فتوى الخميني تندرج في إطار مشكلات النقد الأدبي عندما طابق بين المؤلف و"جبريل"، في حين كان عليه أن يطابق بين المؤلف و"صلاح الدين"؟ !

تلك هي النتيجة التي ترتبت على التعامل مع النص الأدبي كوثيقة فكرية، حيث يغدو مشروعاً التنديد والتشنيع الذي قام به النقاد العرب، ما دام الكاتب نفسه قد بلغ تنديده بـــ "جبريل" حد دمغه بالجريمة والفساد والتشوه والمرض العقلي الذي يتوج بالحكم عليه بالموت. ذلك هو مآل قراءة النص الأدبي كوثيقة فكرية، حيث تبدو فتوى الخميني وكأنها إحدى القراءات الممكنة!!

لكن وفق قراءتنا الطامحة إلى الإنطلاق من نظام علاقات النص ذاته، ونظام خطابه، تغدو كل المحاولات التي قام بها الدكتور العظم لإثبات صحة الوقائع التاريخية التي يحيل إليها خطاب "جبريل" الهذياني عديمة المعنى، أو بصيغة أخرى وكأنها إضفاء للعقلانية والمنطق على خطاب يقدم نفسه روائياً بوصفه خطاباً هذيانياً مشوشاً يعكس اضطراباً عقلياً لشخصية مزرية ومقيتة، ومن ثم، فإن أية محاولة للحديث عن فكر نهضوي تنطوي عليه "الآيات الشيطانية"، استناداً لموقفها من هتك المقدس، إنما هو إحالة على خطاب مدان من قبل الكاتب ذاته، عندما يسوقه على لسان شخصية ملتاثة، وبالتالي تغدو المقارنة مع رابليه وجويس وبريشت عديمة المعنى أيضاً. أين هي المشكلة إذن ؟

المشكلة تكمن في النص ذاته، الذي حمل القلق والاضطراب والتشوش، ومظهر ذلك يتبدى في :

1- إن المحورين اللذين بنى عليهما الكاتب أحداث روايته كانا محورين متوازيين ليس بينهما تداخل أو تفاعل أو تناظر دلالي كما لدى بريشت، وبالتالي فإن المقارنة التي قام بها الدكتور العظم مع بريشت لا تجد مصداقيتها في الرواية، حيث التخلي عن الوحدة الأرسطية عند بريشت يستعاض عنها بإيقاظ ذكاء القارئ أو المشاهد الذي يريده بريشت أن يكون ملاحظاً واعياً وناقداً لا متفرجاً سلبياً، وذلك عبر التقاط التناظر الدلالي بين المشاهد، في حين أننا لا نلحظ هذا التناظر بين محوري "جبريل / صلاح الدين". إلا عبر تمايز الموقف من المنفى، وليس عبر تناظر الأفعال والأحداث، كما هي عند بريشت.

2- هذا التوازي أدى إلى ضياع "الديالوغ" وهيمنة "المونولوغ" فليس هناك تقاطع حواري بين المحورين، حتى إنه كان من الممكن أن تكون الرواية روايتين دون أن تعاني الرواية من التمزق أو الخلل أو العنت، كان من الممكن أن تكون هناك رواية رحلة "صلاح الدين". وقد لاحظنا درجة تماسكها التكويني البنيوي، ورواية لرحلة "جبريل" يمكن لها أن تستعير الإطار (الجويسي أو الفوكنري) ما دامت هي رحلة الحلم عبر الذاكرة.

3- هذا التوازي قاد إلى تواز آخر في عقل "جبريل" بين الحلم واليقظة، حيث لحظة اليقظة المعاشة بوقائعها وأحداثها لا تقنع القارئ بقدرتها على بعث هذه الأحلام المتصلة بالنبوة والوحي والقرآن.

أي أن العلاقة بين التعاقبي والتزامي علاقة مفككة ليس هناك أي رابط بنيوي بينهما، بل العلاقة بين الطرفين تقوم على الإلغاء المتبادل، فلحظة الحلم التي تستحضر لحظة الوحي، تلغي لحظة الواقعية التي يستدعيها اليومي المعاش، فتتحول إلى أضغاث أحلام لا يربطها بالحالم نفسه، سوى ما يستدعيه اسم "جبريل" من إيحاءات.

ومن الواضح أن تأسيس علاقات سردية بنائية، على الاشتقاقات اللفظية وإيحاءاتها المجازية لن تتيح إلا قيام بناء هش وواه وآيل للسقوط.

4- هذا التوازي القائم على الإلغاء المتبادل دفع باتجاه نوع من الثنائية لا تتيح أي شكل من أشكال الترابط الجدلي الحواري، حيث افتقاد العلاقة بين المحور الأول والمحور الثاني، سيؤدي إلى نوع من تنمية الديالكتيك الذاتي لكل نسق على حدة، مما يؤدي إلى إغلاقه، من ثم ضياع الحوار الذي عبره تنفتح إمكانية تعدد الأصوات، مما يدفع بالأطروحة المضادة خارج النص، ومما يجعل من النص أطروحة واحدة، تجد مضادها في ما تثيره في وعي المتلقي.

وهذا يفسر إلى حد كبير ذلك الجدل القائم على الاتهام والتشنيع وعنف الأحكام، لا على الحوار، فالحوار هو الذي يمنح النص تجدده اللامتناهي عبر انفتاحه على الاحتمالات والقراءات، وقدرته على تجديد نفسه باندراجه في تناص مستمر. فالقراءة في الحالة الحوارية تغدو إعادة إنتاج للنص، ومداخلة عليه تغنيه وتنوعه، بينما الإسقاط والأحكام تلغيه إذ تحجمه.

الفصل الوحيد في الرواية الذي يتمتع بدينامية التطور الدرامي الحواري التعددي هو فصل "عائشة" حيث صراع الآراء، بين "عائشة / الزوج، الزوج / الزوجة".. الخ.

لكن حتى فصل "عائشة" لا تربطه ببنية النص الشاملة، سوى المناخات العامة للرواية، أي أنه لا يتوالد في نسيج العناصر التكوينية التي تتيح له أن يكون مداخلة حوارية إضافية على النص، إلا على مستوى القول الإيديولوجي للرواية.

5- هذه المتوازيات أدت إلى جعل الكثير من المقاطع السردية في صيغة فصول الرواية، تتراصف متجاورة متضايفة، دون أية ضرورة داخلية تمنحها تشارطها النسبي، وعليتها البنائية التكوينية.

مما يدفعنا إلى القول دون القلق من مغامرة إطلاق الأحكام، في أن الروائي "رشدي"، قد عانى ارتباكاً جلياً في مقاربته لأحداث روايته.

فمن جهة، يريد أن يشرع أسئلة في وجه المقدس، ومن جهة أخرى يسعى ليتوارى وراء شخصية منحلة تهذي بهتك المقدس ليتجنب مساءلة الرأي العام

الذي سيصدمه هذا الهذيان، وليختبئ وراء القول الفني بأن آراء الشخصية وأفكارها ليست بالضرورة هي آراء المؤلف وأفكاره. هذه المراوغة الفنية الفذة التي أجادها نجيب محفوظ، أخفق فيها رشدي حيث بلغ نوعاً من الابتذال في فصل "العودة إلى الجاهلية" وحديثه عن بيت حجاب للدعارة، مما لا يرقى إلى مستوى الفن الرفيع، القادر على تفكيك المقدس من داخله عبر زرعه بألغام الأسئلة الكبرى التي تزعزعه من جذوره، كما يفعل نجيب محفوظ.

وهكذا يمكن أن نخلص إلى أن الكاتب نفسه قد ساهم في إثارة هذا اللغط الخارج على النص، عندما أثار القضية التراثية، إثارة خارجة على نظام النص ومنطوقه الروائي، بل بدا أنه جعل من روايته متكأً لشن حرب ضد المقدس عبر وسيط منحل (جبريل) حتى أننا إذا حذفنا كل ما يتصل بالإشارات إلى التراث لما وجدنا أي خلل سيخلفه هذا الحذف.

إن الروح النهضوي كان يتطلب نموذجاً نهضوياً قادراً على صياغة منظور نهضوي لطرح رؤية نهضوية، عبر إنشاء شبكة من العلاقات التي تسمح بتعدد الأصوات، والتي تتيح للمنظور التراثي حقه الكامل والمشروع بأن يصطدم كأطروحة بالأطروحات الأخرى، وعندما تتمكن العلاقات الروائية بجضورها الركني من تفكيك البنية الكهنوتية للمقدس، عندها يتمكن النص من حمل خطابه النهضوي بجدارة، لا إنتاج ثقافة الفتنة التي وجد بها الإعلام الغربي فرصته السانحة ليلعب بـــ "الآيات الشيطانية" وفق مصالحه وأغراضه وأهوائه.

كان يمكن لنا أن نقوم بدراسة تطبيقية تحليلة لمجمل العوامل المشكلة لبنية الرواية، لكننا آثرنا أن يقتصر تناولنا للعناصر الداخلية للرواية من خلال التماس مع أطروحات الدكتور العظم في قراءته واستنتاجاته.

وفي هذا المحور من الحوار، سنركز على الآثار الخارجية للرواية وتفاعلاتها المتصلة بالوظيفة التي أدتها ودرجة راهنيتها وأولويتها من منظور سوسيو ـــ معرفي ـــ دلالي ينطلق من أن فعل القراءة وإعادة إنتاج النص في علاقته بأفق انتظار القارئ لا يقل أهمية بالنسبة للنص، عن إنتاج علاقات النص ذاته الذي ناقشناه آنفاً.

إن أول قراءة على هذه الدرجة من الاهتمام والشمول والتركيز لرواية "الآيات الشيطانية" من منظور عربي كانت قراءة الدكتور العظم في "ذهنية التحريم".

بل ربما هي القراءة الوحيدة التي تندفع حتى النهاية في تبني الرواية بحماس شديد فنياً وجمالياً وفكرياً، من قبل باحث له وزنه ومكانته المرموقة في لوحة الثقافة العربية.

ومن المعروف أن الباحث ــ بمعظم نتاجاته السابقة ــ لم يكن يولي النقد الأدبي الأولوية في شغله ومشاغله الثقافية والفكرية، بل يمكن القول إن معظم ما كتبه الباحث ينهض بوصفه أطروحة مضادة، أو ما أسماه بـــ "المنهج المضاد"، هذا الأمر أضفى على كتابته حرارة السجال وحيوية راهنة تمتح دفقها من الإشكالات المعاشة كهم وطني وقومي وحضاري، حيث هذه الهموم الكبرى ككليات تتشقق عن عيانيتها الملموسة والمباشرة المتصلة بالخاص واليومي. ولعل كتابه "نقد الفكر الديني"، يقدم مثالاً فريداً على أول محاولة يسارية ــ وإن كانت لا تزال في بداياتها المتمركسة ــ لنقل الخطاب اليساري من طرح المشكلة الفلسفية حول أولوية الوجود على الوعي بعموميتها من خلال الكتابات الماركسية السوفيتية المترجمة، إلى الحفر عن معنى هذا السؤال الفلسفي بالتراث القومي للأمة من خلال التراث الإسلامي. أي في الوقت الذي كانت فيه الأحزاب الماركسية العربية تلقن أعضاءها المقولات الفلسفية حول النظرة المادية للعالم، بينما نظرتهم الحقيقية لتراثهم الديني والثقافي والقيمي لا تختلف عن أية نظرة تقليدية، أتى صادق العظم لينقل هذه الكلية الفلسفية المجردة إلى المشخص العياني في التراث الديني، ليحدث صدمة ضد المقدس الإيماني، بما فيه القائل بأولوية المادي، مما ترك أثراً كبيراً على جيل يساري بكامله، عاين مباشرة ماذا يعني القول بهذه الكلية العامة عندما تصطدم بموروثه الثقافي الخاص والمحدد.

وهذه مزية تمنح خطاب العظم تفرداً نوعياً في الخطاب الفكري اليساري العربي. وها هو، بعد أكثر من ربع قرن، يواصل ما بدأ بالروح الراديكالي نفسه وبالشجاعة العقلية ذاتها، حيث يبرهن على عمق وجذرية نزعته التنويرية التي لا تتلجلج أمام انداياح الظلام، فهو من أولئك القلة الذين لا يمارسون أرجحة الجذع على إيقاع دربكة المنعطفات والمنحنيات وتلويات العارض والطارئ، وتأرجحات التيارات والملل والنحل، أي أنه لا يحمر وجهه خجلاً من ماضيه، لأنه ليس له في هذا الماضي ما يخجل، يكفيه أنه كان صادقاً وأصيلاً، لكن تقديرنا وإعجابنا بأصالة وصدق تجربة الكاتب لن تمنعنا من إثارة عدد من الأسئلة والتساؤلات.

وأولى هذه التساؤلات التي تثار في هذا السياق، تتعلق بالأداء الوظيفي لرسالة الفكر وقدرته على إنتاج الوعي المطابق بواقعه.

وإنتاج الوعي المطابق يستدعي في أول ما يستدعيه تحديداً استراتيجية الأولويات التي يطرحها الواقع على الفكر، أو ما يسمى باللغة السياسية تحديد الرئيسي والثانوي في لحظة تاريخية محددة.

وهذه الاستراتيجية تنطلق في أول ما تنطلق من استراتيجية مدرسة القارئ، بوصفه مستهلكاً ومنتجاً للنص في آن واحد، وأن أي عدم اكتمال في النص لا يزيد أهمية عن عدم إكتماله بقارئه. فالنص لا يكتمل إلا بقارئه، فكما أنه ليس هناك رسالة بلا مرسل، فليست هناك رسالة بلا متلق.

من هذا المنظور، هل تستحق "الآيات الشيطانية" هذا الاهتمام من قبل مفكر عرف عنه نزعته الحوارية والسجالية مع المشكلات الأكثر راهنية وسخونة وأهمية ؟

من خلال ترتيب فصول الكتاب "ذهنية التحريم" يظهر لنا أن الباحث لم يكتب منذ أربع سنوات سوى ما كتبه عن سلمان رشدي. وفي هذه السنوات، مرت أحداث كبرى غيرت وجه عالمنا، دولياً وعربياً، فعلى المستوى الدولي كان انهيار ما سمي بـــ "النظام الاشتراكي" ومن ثم شحذ السيوف والرماح للإجهاز على الفكر الماركسي والتقدمي وعلى كل ما يمت إلى عقل التنوير والتقدم بصلة، وعلى المستوى العربي كانت "حرب الخليج" التي كرست الهيمنة الأميركية على المنطقة العربية ولأمد غير منظور.

هذه الانهيارات الكبرى جعلت العقل العربي يقف مشدوهاً ومذهولاً إذ يراقب حطام وأنقاض كل ما حققه على مستوى الوعي القومي والوطني والاجتماعي، ليجد نفسه عند درجة الصفر، عقلاً مثقوباً عبر كل طبقاته الأركيولوجية، حتى بدا أن أي حديث حول الجمال والفن والأدب والشعر والرواية والثقافة ليس إلا لحناً جنائزياً لأمة تلبس كفنها وتنتظر حسن الختام.

لقد انهزمت الأمة عسكرياً وسياسياً، ولم يتبقَ سوى اختراقها روحياً عبر تقويض هويتها الثقافية والحضارية، وهنا ظهر تراث الأمة وكأنه خيمة نفيها الأخيرة.

لقد تمكن الأميركان، في زمن نظامهم العالمي الجديد ــ وبسرعة مذهلة ــ أن يقوضوا كل منجزات الفكر التحرري الوطني العربي بكل تياراته ــ الدينية الإصلاحية والليبرالية والقومية والماركسية، أي تقويض كل المنجزات التي حققها العرب منذ بداية يقظتهم ونهضتهم في القرن التاسع عشر وحتى الآن، أي العودة إلى درجة الصفر، حيث تبدو الأمة اليوم وكأنها لا تملك من أمر تاريخها سوى ماضيها، لحظة القاع التي تعود بها إلى زمن تشكلها الأول. لقد قام الغرب بعملية تجريدها من كل المكتسبات العقلية التي أعطاها إياها في سياق تدويل رأسماليته الأولى للعالم.

فالغرب الذي أخذ كل شيء من الجغرافيا عبر (نهب الثروات)، يقوم اليوم بـ "نهب التاريخ" وذلك باستعادة ما أدخله الغرب نفسه في تاريخ الحداثة العقلية (فكرية وثقافية)، حيث لن يخلف من حداثته سوى بضاعته وسلعته، وبدون مقابل، أي السلعة وليس العقل الذي أنتجها. فإذا كان انفتاحنا السابق على الغرب قد كسبنا مقابل بضاعته بعضاً من ثمرات عقله، فاليوم يريد تجريدنا حتى من هذه المكتسبات، فدمرها تدميراً ليعيد عالمنا العربي إلى صورته الأولى، الصورة التي يريدها عن الشرق الإسلامي المفعم بالتصورات الغيبية، والمحكوم بمثيولوجياته وتعصبه وأهوائه القروسطية.

هذه الصورة التي يريدنا الغرب أن نكون عليها، ألا تفسر الضوضاء الإعلامية الصاخبة التي أطلقتها وسائل إعلامه وهي تتحدث عن "الآيات الشيطانية"؟.

الفتاوى، المظاهرات، الضحايا، أليست ثمرة الإعلام الغربي عن "الرواية"، وليست الرواية ذاتها التي لم تكن قد قرئت بعد ؟

أليست الأحكام التي أطلقت على الرواية من قبل المثقفين والكتاب العرب، هي ثمرة ما سمعوه وطالعوه في وسائل الإعلام الغربي، وليست ثمرة قراءتهم للرواية كما لاحظ الدكتور العظم ؟

هل يراد من هذه الفتنة الثقافية، سوى إشاعة وتعميم ثقافة الفتنة ؟

إن عصر الإعلام، هو الذي أعاد إنتاج "الآيات الشيطانية" وفق منظور إنتاج ثقافة الفتنة، لقد كان الإعلام هو المداخلة الأكبر على النص، ليصوغ قارئاً للنص وفق سطوته.

بعد انهيار ما سمي بـ العالم الاشتراكي، أراد الغرب أن يبرهن على أن العالم الرأسمالي هو أفق التاريخ وذروة تطوره وصيرورته، فكان لابد من الانقضاض على بلدان التحرر الوطني لتقويض كل امتدادات وتأثيرات صورة العالم الذي يحكمه الصراع الطبقي وما يترتب على هذه الحقيقة من مفاهيم وأفكار وتصورات، لتحل محل هذه الحقيقة، إثارة لصراعات عرقية ومذهبية وطائفية، هذا ما حدث في ما كان يسمى الاتحاد السوفييتي، وما يحدث في يوغسلافيا وما أحدثوه في العراق، فبدلاً من صراع التيارات الفكرية الاجتماعية، يحل صراع القوميات (الأقوام) والطوائف والأعراق والمذاهب، لغسل دماغ العالم الثالث من إمكانية وعي أن الأفكار والمبادئ هي ثمرة علاقات البشر بواقعهم المادي، ثمرة صارع المصالح والطبقات.

فالغرب أراد أن يثبت أنه مركز التاريخ، وما خارجه هو خارج التاريخ، ولا بد من صياغته وفق الصورة الغربية عنه (أخلاط وأجناس وأعراق) محكومة بأنساقها الجوهرية الثابتة وأفكارها الأزلية القابعة في مخيلات اجتماعية على شكل مثالات وأوهام محكومة بالقطيعة القائمة بين عالم الأذهان وعالم الأعيان.

ولقد تمكن الغرب فعلياً من إعادة العالم الإسلامي إلى صورته الأولى، وتجليه في مخيلتهم الاستشراقية وفق توضعه في زمن الحروب الصليبية.

لقد قام الغرب بأكبر مؤامرة لا أخلاقية في التاريخ، عندما اغتال كل القيم المدنية والتنويرية التي أشاعها في العالم الإسلامي والعالم الثالثي بشكل عام، بفرضه الهوية التراثية الخالصة على هذه الشعوب.

فالعالم الإسلامي يبدو اليوم بلا تيارات مدنية مؤثرة وفاعلة، إنه عالم يرتد إلى صورته الأولى التي يريده الغرب أن يكون عليها، حيث تترسم الصورة:

1- التيارات المدنية التنويرية ـ العلمانية ـ الديمقراطية ـ العقلانية "قومية ويسارية" غدت بلا جذور اجتماعية، فعليها أن تلتحق بصورة الحداثة السلعية لا بالعقل الذي أنتجها.

2- إسلام شعبي وطني، مذل ومهان بكرامته الوطنية والقومية من قبل الغرب، ومذل ومهان بكرامته الاجتماعية والسياسية والحقوقية، من قبل أنظمته الطاغية.

3- إسلام رسمي، تصوغ لوحته الأنظمة التابعة للغرب.

4- إسلام سياسي نكوصي ظلامي يرتد على كل قيم الإصلاح والتنوير التي أرساها أعلام النهضة الإسلامية.

الإسلام الشعبي الوطني هو المستهدف اليوم من قبل الغرب (الأميركان بالدرجة الأولى)، لأن الإسلام الشعبي يشكل اليوم العنصر الأساسي للهوية التي يراد تدميرها، بعد إخفاق النضال التحرري الوطني الذي قاده القوميون واليساريون.

الإسلام الرسمي لا يختلف عن الإسلام السياسي (الأصولي الظلامي)، لأنه، بمدارسه وجامعاته ومؤسساته الثقافية والإعلامية يكرس الخطاب نفسه: (الإسلام صالح لكل زمان ومكان) (الإسلام دين ودولة). هذه الطروحات لا يختلف عليها الإسلام الرسمي والإسلام الأصولي، إلا في أن الثاني يرفض الازدواجية بين القول والفعل، فيريد الانتقال من إعلان الخطاب إلى ممارسة الخطاب، وإلا ما الفرق بين النظام المصري الذي يقرر إلغاء طه حسين ونجيب محفوظ من المقررات الدراسية، والحركة الأصولية التي تندد بالاثنين، سوى فرق أن

الإسلام المصري الرسمي إسلام أميركي بينما الإسلام الأصولي يريد أن يتطابق ــ وهمياً ــ مع الإسلام الوطني الشعبي.

الغرب يستخدم الإسلامين (الأصولي والرسمي) عبر المزيد من إخضاع الأنظمة العربية التابعة له من خلال تهديدها بالإسلام الأصولي، وهدفها الرئيسي تقويض الإسلام الشعبي، لكي لا يتبقى أي مقوم من مقومات الهوية الثقافية والحضارية للأمة. وهكذا تتم عملية توحيد وثنية الحداثة الغربية التي بلا ضمير مع وثنية السلطة السياسية (الدين الرسمي) الذي بلا ضمير، بهدف دك الضمير الاجتماعي الشعبي والوطني دكاً. من خلال هذا المدخل، نطرح السؤال على الوظيفة التي أداها خطاب نقد المقدس في رواية "آيات شيطانية"، وفق القراءة التي حاول أن ينتجها كتاب "ذهنية التحريم" في الثقافة العربية.

إن نقد المقدس في الرواية، ووفق القراءة التي قدمها الدكتور العظم، لم يكن إلا هتكاً للمقدس الديني الشعبي، إذ لم يكن هتكاً للمقدس الرسمي (السلطوي والأمريكي) ولا للمقدس الأصولي. إن التفاعلات التي نتجت ميدانياً كافية للتأكيد على ذلك. فالتظاهرات، والاصطدامات التي حدثت، والضحايا الذين سقطوا، كل ذلك لم يكن ضد نظام سياسي فاسد، ولا ضد عدوان غربي قائم.

لقد تمكن فقهاء الظلام من خلال الإثارة التي أشاعتها وسائل الإعلام الغربية من الظهور بمظهر المدافعين عن الهوية، ورمي كاتب وطني تقدمي كرشدي بالخروج على إرادة الأمة والخيانة للوطن والتاريخ والهوية.

لكن المسؤولية مع ذلك تقع على رشدي الذي أنتج نصاً ملتبساً، وعلى القراءات التي اختزلت "الآيات الشيطانية" في حدود ثنائية "الكفر والإيمان".

إن هذه القراءات غيبت محور "صلاح الدين شامشا" أمام إثارة المقدس، وغيبت الحقيقة التي ينطوي عليها المستوى الدلالي لهذا المحور والذي يتكثف في قول زينات وكيل لصلاح الدين: "إذا كنت جاداً أيها العزيز صلاح، في أن تنفض عن نفسك ذلك الانتماء الأجنبي.. فأرجو أن تكون حذراً في ألا تتوصل إلى حالة أقرب إلى عدم التجذر وعدم الانتماء. والحل هو أن تحتضن هذه المدينة ــ مدينتك ــ وتقبلها بكل ما فيها من أخطاء ونواقص.. يجب أن تسعى لأن تصبح واحداً من أهلها.. وأن تنتمي إليها كما هي.. لا كما ينبغي أن تكون!"..

وتختتم الرواية فعلاً وفق هذه النصيحة، حيث يذهب مع زينات إلى بيتها، محتضناً المدينة وليصبح واحداً من أهلها، بعد أن تنتهي مسيرة جبريل إلى القتل الإجرامي، فالانتحار، كما نوهنا. تلك هي المحصلة التي ينبغي التنبه لها عندما

نقرأ نصاً درامياً، حيث الدلالة محصلة علاقات، وليس خطاب هذه الشخصية أو تلك.

لكن الكاتب، كمثقف وطني، مشروخ بين تجربة الغربة، والرغبة في الانتماء إلى الوطن كما هو، اختلت المعادلة بين يديه في تعامله مع المقدس الديني، فتناوله بإحساس استشراقي غير قادر على معرفة العمق الوجداني والمشاعري للجماهير المؤمنة، فأتى الحوار الضروري مع المقدس هتكاً له، بل وهتكاً بذيئاً في تناوله لـــ "بيت حجاب"، لا تبرره المقارنة مع فانتازيا فيليني وجان جينيه وجويس أوبريشت، حيث السياق التاريخي والاجتماعي في العلاقة بأفق القارئ مختلف. فهناك قارئ غربي اعتاد على الحوار الصراعي ضد المقدس منذ أكثر من قرنين وهو يعيش على أرض تزخر بالمعادن، لا أرض إسلامية تزخر بالجان والعفاريت والأرواح.

صحيح أن الفكر الحديث في العالم الإسلامي والعربي لم يتوقف عن حواراته النقدية مع المقدس. لكن المثقفين النهضويين بحق هم الذين أثاروا الشكوك والتساؤلات في قلب المقدس الرسمي السلطوي، والمقدس الأصولي الظلامي.

لقد تمكن طح حسين من نزع الرداء الكهنوتي المقدس عن التاريخ الإسلامي، فصدم عقل المؤسسات الرسمية (الأزهر) ومجلس النواب.. عندما كان الدين الرسمي والأصولي قادراً على إثارة المشاعر الشعبية ضده، كان قادراً على إعادة ترتيب العلاقة مع الشارع الشعبي. ولا بد من أن نتذكر، في هذا السياق، كيف حملته جماهير حزب الوفد على الأكتاف لتعيده إلى الجامعة، وهو الذي كان ينتمي من قبل إلى حزب الباشوات (الأحرار الدستوريين).

ففي "الفتنة الكبرى"، قام بعملية هتك ممنهج للمقدس السلطوي، وكيف توظف السلطة الدين، والقرآن، والشريعة، لإضفاء المشروعية على طغيانها واستبدادها، فكانت الوظيفة النهضوية التنويرية تتمثل في تحرير العقل الشعبي من أوهام الدين السلطوي الرسمي، القائم على توظيف القرآن في خدمة السلطان، فكان لا بد من أن يخلص على ضوء الفضيحة التاريخية التي أثارها، إلى القول بضرورة الحكم التعاقدي المدني الذي يستند إلى الشرعية الدستورية والحقوقية والقانونية.

لهذا تمكن طه حسين، رغم نزعته الجذرية الراديكالية في تفكيك منظومة المقدس، أن يقيم علاقة متوازنة. رغم مرورها بتوترات كثيرة مع المجتمع، ليغدو من أهم قادة الفكر في تاريخ الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة.

والأمر نفسه ينطبق على نجيب محفوظ الذي أوغل بعيداً في تساؤلاته حول اليقينيات الكبرى، لكنه، مع ذلك لم تترصده سوى المؤسسات الكهنوتية، وأخيراً السلطة التي قررت إلغاءه مع طه حسين.

فمع نجيب محفوظ لم تختل المعادلة المطلوبة من المثقف الوطني، التي طرحها رشدي على لسان "زينات وكيل" يجب احتضان الوطن والانتماء إليه كما هو لا كما ينبغي أن يكون. فمنذ صدور الثلاثية، يعلن كمال عبد الجواد أن للمجتمع "مُثلاً"، وله مُثلاً"، فالانقلاب على مثل المجتمع خيانة، كما أن النكوص والارتداد عن مثله الفردية الطامحة لتغيير مثل المجتمع خيانة.

إن الدكتور العظم يشير إلى أن رشدي هو "صلاح الدين"، لكنه يوغل بعيداً في تكريس اللبس الذي أثارته "آيات شيطانية" عندما يبحث عن المشروعية التاريخية التوثيقية لهذيانات "جبريل" وعندما يبحث عن التبريرات الغيبية لـ "بيت حجاب" الذي يساء فيه إلى زوجات النبي بأسلوب (سوقي — حاناتي) ليس فيه قيمة فنية أو جمالية، وأظن أن هذا الفصل هو الذي أثار كل هذه البلبلة، وهو على درجة من المجاز الهجائي القدحي الذي يصعب على المشاعر الشعبية أن لا ترى فيها الإهانة لقيمها، بغض النظر عن السياق السردي الذي كنا قد أشرنا له، في أن المقدس هنا يهان من خلال ذاكرة مريضة ووضيعة، لكن مع ذلك فإن اللبس على مستوى بنية النص والسياق الوظيفي لأداء الشخصية يطل من جديد ليظهر اضطراب الكاتب، فهو قبل أن يلجأ إلى استبطان شخصية جبريل، يتحدث عنه بصيغة السارد الحيادي، والسارد في الرواية ليس شخصية روائية بل هو المؤلف ذاته، حيث يشير إلى أن جبريل كان قد اطلع على حكاية الآية الشيطانية وعلى التشريع السياسي والاجتماعي الذي استوحاه محمد من حريمه بعد عودته إلى مكة منتصراً. هذه الوحدة السردية لا تتأتى في سياق سيلانات ذاكرة "جبريل" بل في سياق المتن الحكائي الذي يقدمه السارد لـ "الكاتب" ذاته بحيادية لا تنطوي على أية أبعاد مجازية ساخرة أو متهكمة.

ومن الواضح أن إشارة من هذا النوع لا تحمل أية قيمة تاريخية توثيقية، ولا أية قيمة فنية سوى القدح والإساءة إلى محمد كنبي، كباني دولة، وكمؤسس لهوية ثقافية وحضارية يجب احترامها بغض النظر عن مصائرها التاريخية.

إن الدفاع عن حقوق الإنسان ينبغي أن لا يتوقف عند حدود الدفاع عن حرية الكاتب في التعبير والحياة فحسب، وهذا ما قمنا به كمثقفين دفاعاً عن حياة رشدي، بل إن حقوق الإنسان تتطلب ما يتجاوز الحقوق الفردية إلى الحقوق القومية، وحق الشعوب في صيانة كرامتها التاريخية، وتراثها القومي والثقافي،

إن كان دينياً أم دنيوياً، أي أن المثقف الديمقراطي مدعو ليس للدفاع عن حقوقه في حرية الاعتقاد فحسب، بل وحق الشعوب أيضاً.

والعلمانية ليست دعوة لفصل الدين عن المجتمع، بل لفصل الدين عن الدولة، لإنقاذ المجتمع من توظيف الدولة للدين، ومأسسة الدين وتحوله إلى قوة إرهاب ضد العقل والعلم والتقدم. فالعلمانية تحايثت مع العقلانية كرؤية للحياة، ومع الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، وبداية دخول الجماهير مسرح التاريخ بوصفها هي المعنية أولاً وآخراً. فهذه القضايا ولدت في معمعان حراك اجتماعي غدت الكتلة الشعبية قوته والموجهة له، ولم تلد كأفكار للمناقشات العقلية والذهنية والأكاديمية.

وعلى هذا فالمثقف الوطني الديمقراطي الراديكالي المندمج عضوياً بمشكلات المجتمع، لا تعنيه مشكلة المقدس والدين من خلال صلته بالعقل، بمقدار ما تعنيه من خلال علاقتها بالمجتمع ومصائر حركة التقدم فيه.

فهذا هو المثال الياباني يعطينا نسقاً مغايراً لتاريخية حركة التنوير في أوروبا، وها هم يدخلون معركة العصر دون رابليه أو فولتير أو فيورباخ ياباني.

وها هم اليهود يجعلون من عقيدتهم السفاحة أيديولوجيا قومية، بل وطبقية، حسب ماركس، ويبدون أكثر ملل الأرض تعصباً لملتهم، ومع ذلك ها هم يحضرون أنفسهم للاستعباد المباشر للمنطقة وتهويدها بعد أمركتها رغم أن الإحصاءات تقول بأن 85% من اليهود ملحدون بالله الذي يستخدمونه قومياً وطبقياً.

إن معركة المثقف الوطني الديمقراطي الراديكالي بحق، هي المعركة التي تبدأ مع مقدسات السلطة ومقدسات الأصولية الظلامية التي هي الوجه الآخر للعنف السلطوي، وليست المعركة مع مقدسات الشعب. يكفي امتهان كرامته القومية والوطنية على يد "الأميركان واليهود"، ويكفيه امتهان حقوقه الاجتماعية والسياسية والثقافية والقانونية على يد حكامه.

الشعب ليس بحاجة إلى اضطهاد جديد على يد مثقفيه، ليجردوه حتى من أبسط حقوقه في البحث عن الأمان الروحي، وهو ليس بحاجة إلى جلادين جدد، يجلدون أحاسيسه ومشاعره وقيمه الأخلاقية والوجدانية، وهذا حق مشروع من حقوق الإنسان.

إن المقدس السلطوي القائم على معادله "السلعة / وثن ــ السلطة / وثن" هو الذي أنتج معادله في "الوثنية التراثية" وظلاميتها الإرهابية، حيث يوضع أي

خيار ديمقراطي وطني شعبي بين حاضر يحكمه "البوط" العسكري، أو ممكنات مستقبل ظلامي يبشر به سيف الإرهاب الأصولي (الثيوقراطي).

ثنائية "السف / البوط" هي ثمرة إلغاء المجتمع وتدمير الوعي المدني، وتعميم وعي ثقافي رسمي يقوم على ثنائية "الجامع / الكباريه".

فالسلطة التابعة لا تملك سوى منظومة "الكباريه" ثقافة وقيماً أخلاقية، ولا يجد الشعب ملاذاً روحياً وأماناً وجدانياً يرد به على حاضر "الكباريه" إلا بماضي "الجامع"، و"الجامع" نفسه مع كل ما يحمله من رموز تاريخية وسوسيولوجية وسياسية، غدا مسرحاً للصراع بين رجال "دين السلطة" ورجال دين "الماضي" للتحكم برقاب العباد المقهورين بدينهم والمطعونين بكرامتهم الاجتماعية والقومية.

وعلماء دين السلطة ــ بل والأدق حسب الكندي (عدماء الدين) ــ جاهزون دائماً لتفصيل الشريعة والفقه على مقاسات الدولة التابعة منذ كامب ديفيد (صلح الحديبية) إلى الوجود الأميركي في الخليج دفاعاً عن مكة والمقدسات الإسلامية، إلى الترحيب باليهود الذين يتردد اسمهم في القرآن دون أن يتردد اسم الفلسطينيين على حد تعبير أحد فقائهم!

أما رجال "دين سلطة الماضي"، فهم جاهزون دائماً للتلويح بسيوفهم التي يمكن أن يفتتن بها البؤساء المذلون المهانون لمواجهة التاريخ والتقدم، الذين يَبدوَانِ كنبتة شيطانية في صحراء عقولهم الجدباء.

بين دين السلطة ودين الماضي، يدمر الوعي الوطني للدين الشعبي، الذي عجز المثقف النخبوي الطليعي أن يجد قناة اتصال مع خصائصه التاريخية والحضارية.

لقد تحول الدين الشعبي الذي هو "دين الفطرة" إلى مجال تجريب واختبار المناهج الحديثة من تفكيكية إلى ابستمولوجية إلى وضعية إلى ماركسية، لكن الدين بقِي حيث يجب أن يبقى في صدور الناس كنفثة مقهورة ترسل إلى السماء احتجاجاً على ظلامات الأرض، الأرض الإسلامية التي زرعها "حكامها خيانة ودناءة وظلماً وجوراً". فكلما ازدادت الأرض بؤساً ازدادت سعادة السماء" ماركس.

لقد كانت صدور الناس، بحسها الشعبي ووعيها الديني الوطني، تتنفس البارود وهي تراقب وتتفرج وتسمع وسائل إعلامها العربية والإسلامية تحدثها وتريها الآلة العسكرية الأميركية وهي تتخندق في أرض آبائها وأجدادها

المقدسة، وتريها البطولات الأميركية في السماء العربية، فلا تملك هذه الجماهير من أمرها إلا أن تجأر في وجه السماء شاكية "اللهم لا حول ولا قوة إلا بالله".

إذا كنا معنيين بالوظيفة الاجتماعية والفكرية لـ "آيات شيطانية" وفق الإشكالية المركزية للوضع العربي الراهن، فإننا قطعاً لن نجد وظيفتها التنويرية والنهضوية من خلال الحوار مع مشكلة المقدس في علاقته بالعقل، بل بمشكلة المقدس في علاقته بالوجدان والحس الوطني والتاريخي، وعلى هذا، فإننا لن نبحث عن البعد النهضوي في الخطاب الاستشراقي الذي يهزأ بالمقدس ـ بغض النظر عن صدق المرجعية التاريخية ـ من خلال شخصية "جبريل"، بل من خلال سيرة صلاح الدين الذي تنتهي غربته، أو عدمها بالعودة إلى الوطن، ومحبته لمدينته، وشعبه، وقبوله له فيما هو عليه، لا كما ينبغي أن يكون.

إن نصيحة "زينات وكيل" لـ "صلاح الدين"، لو أجاد سلمان سماعها، لكان أكثر دهاء ورهافة في قول الحقيقة حول المقدس. هكذا كان ينصح بريشت أيضاً "الدهاء في قول الحقيقة" وليس الكذب في قول الحقيقة كما ينصح جينيه وما كان يقوله كانت: "إنني لا أستطيع أن أقول كل ما أؤمن به، لكني لن أقول إلا ما أؤمن به فعلاً".

نصيحة "زينات" ضرورية لسلمان رشدي، وصادق العظم، ولنا جميعاً، أولئك الذي آمنا بمثل العقل الغربي عن "العقلانية ـ التنوير ـ النهضة ـ العلمنة ـ التقدم ـ الاشتراكية" لكن الغرب يستعيدها اليوم بصيغة حشدنا حول مشروعه الحداثوي من خلال أنظمته التابعة باسم مناهضة التطرف الديني. وفي حقيقة الأمر، فإن مناهضة الغرب ليست موجهة ضد الأصولية والتطرف، لأنها وسيلة في يده من أجل المزيد من إخضاع الأنظمة التابعة، بل مناهضة موجهة للإسلام كإطار ثقافي حضاري تاريخي يمكن أن يشكل هوية انبعاث وطني شعبي موجه ضد مصالحه، أي أنه يهدف إلى تدمير الضمير القومي والوجدان الاجتماعي والمخزون النفسي الثقافي والحضاري لإنساننا.

لا بد للفكر التقدمي بتعدد تياراته ـ وإن كان يبدو اليوم بلا عمق استراتيجي ـ من أن يستعيد مثل العقل الغربي التقدمية، ليناهض بها عقل الغرب الهمجي الراهن، دون عقدة الكراهية تجاه وحشية الغرب ضدنا، لأن هناك قيماً عقلية وفكرية كونية أنتجها الغرب وينقلب عليها اليوم، ومثال يلتسين واليمين الروسي "المرحاضي" ليس إلا مثالاً على ما يقبع في عقل الغرب من "روث"، تغدو الولايات المتحدة اليوم حاملة مثله الأعلى!

إن استعادة قيم التنوير والعقلانية والعلمنة والديمقراطية والاشتراكية، هي استعادة لقيم كونية، لكن الاستعادة اليوم، ينبغي أن تتجاوز الاستيعاب العقلي، لتنتقل إلى مجال الامتصاص الوجداني، فالمعاناة الانفعالية والعاطفية للأفكار ضرورة على طريق تمثلها روحياً حسب كولريدج. وتحويلها إلى كياننا حسب جبران خليل جبران.

وعندما تتم معاناتها روحياً يمكن لها أن تتلون بالخصائص التاريخية والثقافية والحضارية للأمة، لكي لا تبقى علاقتنا بها علاقة استشراق أو استشراق معكوس.

إن المعاناة الروحية للأفكار هي المدخل لتبييئها، وتبييؤها هو المدخل لإدراجها في الوعي الاجتماعي والضمير الوطني، فلا قيمة لأية فكرة في ذاتها، إلا عندما يتبناها الشعب ويحولها إلى قوة مادية.

المنطقة العربية، اليوم، تشهد حالة تطبيع الأمركة والتهويد، وذلك عبر هزيمة أنظمتها العسكرية والسياسية، فلم يبق سوى الجبهة الثقافية لإلحاق الهزيمة النهائية بالأمة، وعلى ضوء هذا التوصيف، فإن الأولوية أمام المثقف الوطني الديمقراطي، تكمن بالمقاومة على جبهة الثقافة الوطنية، بغض النظر عن مواقف الحكام والأنظمة والمؤسسات لأن مساءلة الشعوب والتاريخ آتية لا ريب فيها!

والمقاومة على جبهة الثقافة الوطنية، تستدعي في أولويتها الثقة بالشعب، معانقته، ومعانقة قضاياه الوطنية والاجتماعية والثقافية بوصفه الاحتياطي الوحيد والقوة الوحيدة القادرة على المقاومة.

والإيمان بالوطن والثقة بالشعب فيما هو عليه يستدعي الدفاع عن الخصائص الوطنية والتاريخية والحضارية لهويته ومقومات وجوده، عبر التحفيز الدائم لضميره القومي والوطني، وإيقاظ حسه المدني في حقه في الدفاع عن حقوقه الاجتماعية والسياسية والديمقراطية، والتأسيس لعلاقة حوارية نقدية بين المثقف والمجتمع، لا تؤدي إلى اصطدام المثل العليا للطرفين.

إذا كان قد أتى علينا حين من الدهر حتّم ضرورة الصدام بين المثقف / المجتمع من أجل دفع الحراك الاجتماعي وتسريع ديناميات التقدم والتطور، فإن الثقافة الوطنية المقاومة اليوم تستدعي لقاء المثل العليا للمجتمع والمثقف، لأن الأمة مهددة بكينونتها الشاملة، أميركياً وصهيونياً.

# صادق جلال العظم

## نقد النقد

قدم الزميل الدكتور عبد الرزاق عيد في مقاله الموسع "مناقشة لكتاب "ذهنية التحريم" "[1] ما بدا لي أنه الدراسة العربية الجادة الوحيدة تقريبا لـ "الآيات الشيطانية": دراسة مبنية على غوص حقيقي في الرواية وعلى قراءة ناضجة لإشارتها ودلالتها ومعانيها وعلى تصور واضح ومتقدم لمعنى النقد الأدبي ودوره ومهمته في التعامل ليس مع النص الأصلي وحده، بل ومع النصوص المعلقة عليه أو الشارحة له أو الداخلة عليه أو المنطلقة منه أو الموازية له كذلك. بعبارة أخرى، وحدها دراسة الدكتور عبد الرزاق تعاملت مع أدب رشدي كأدب وليس كتاريخ أو فقه أو منطق أو سياسة أو فكر أو مجرد غرب/ شرق وما إليه، ولكن دون أن تهمل، في الوقت ذاته، أهمية التاريخ والمنطق والفقه والسياسة والفكر والشرق والغرب في الأدب المعاصر عموماً وفي "الآيات الشيطانية" تحديداً. لهذه الأسباب كلها فرحت بالدراسة واغتنيت بها ويسعدني الآن أن أدخل في نقاش بناء معها ــ على ما أرجو ــ وفي حوار تكاملي مع صاحبها أتناول فيهما جملة القضايا الهامة والمسائل الحيوية المثارة فيها إن كان بالنسبة لكتابي "ذهنية التحريم" أو بالنسبة لرواية رشدي نفسها، وسابدأ باقتباس الفقرة التالية من دراسة الدكتور عبد الرزاق:

> "ويقول الكاتب إن التمعن الهادئ والرزين بين له أن رواية "الآيات الشيطانية" وما نجم عنها من تفاعلات وردود فعل ومناقشات "تشكل حقاً تطوراً فريداً وحدثاً فذاً لا سابقة له في التاريخ الحديث شرقاً أو غرباً". هكذا يضعنا الدكتور العظم، منذ المقطع الأول في الصفحة الأولى من المقدمة، أمام حكم قاطع يصادر علينا حقنا في أن لا نرى في هذه الرواية "تطوراً فريداً وحدثاً فذاً لا سابقة له في التاريخ" لأننا، وفق هذا الحكم، سنكون قد خرجنا عن التمعن الهادئ والرزين!".

---

[1] مجلة "الحرية"، عدد 514، 22-28 آب (أغسطس) 1993، ص 34-38، وعدد 515، 29 آب (أغسطس) ــ 4 أيلول (سبتمبر) 1993، ص 37-39. أنظر كذلك "ذهنية التحريم" ط2، ص 367-390.

يبدو من هذا الكلام ــ ومن غيره في مقال الزميل ــ وكأني أصدرت قراراً مسبقاً وتعسفياً في مقدمة "ذهنية التحريم" يعلن "الآيات الشيطانية" أعظم رواية في التاريخ! وتصويباً لهذا القرار يذكّرنا الدكتور، أولاً، بأن "الآيات الشيطانية" ليست "أكثر أهمية وقيمة فنية وإبداعية" من روايتي رشدي السابقتين: "أطفال منتصف الليل" و"العار". وثانياً، بأن العنصر الفذ والفريد الذي لا سابقة له في الرواية ينحصر تماماً في شخصية جبريل فاريشتا وفي خطها السردي العام.

لا أعرف لماذا حمل الدكتور عبد الرزاق كلامي على هذا المحمل الطائش وغير المسؤول لا سيما وأن صفحات كتابي تبين بما لا يترك مجالاً لأي التباس أو شك أن المعني بـــ "التطور الفريد" وبـــ "الحدث الفذ الذي لا سابقة له في التاريخ الحديث شرقاً وغرباً" ليس "الآيات الشيطانية" بحد ذاتها وكأدب خالص، بل قضية سلمان رشدي والمشكلة العابرة للقارات التي أثارتها روايته بمجملها، أي مجموع التفجيرات والتفاعلات السياسية والدولية والدينية والعالمية والإعلامية والثقافة الخ... التي ترتبت عليها. أضف إلى ذلك أنه لا شيء في "ذهنية التحريم" يشي بأني اعتبرت "الآيات الشيطانية" ــ كرواية ــ أعظم "أهمية وقيمة فنية وإبداعية" من "أطفال منتصف الليل" و"العار"، كما أني ما زلت على قناعة بأن الوقت لم يحن بعد لإصدار أية أحكام جدية بعيدة المدى على "الأهمية والقيمة الفنية والإبداعية" لـــ "الآيات الشيطانية" إن كان بالمقارنة مع أعمال رشدي الأخرى أو مع كلاسيكيات الأدب عموماً. وأفضّل ترك مثل هذه المسائل لامتحان الزمن والمستقبل والأجيال اللاحقة التي ستعيد، على الأرجح، قراءة رواياته وتعيد تقييم مزاياها الفنية وخصائصها الجمالية وإضافاتها الإبداعية إلى أن يتحدد لها موقع ما ومكانة ما وأهمية في حركة الأدب الروائي في القرن العشرين. ما زلت على قناعة كذلك بأنه ليس في شخصية جبريل فاريشتا بحد ذاتها أو في خطها السردي على امتداد الرواية كلها ما يستحق وصفه بالفذ أو الفريد أو الحدث الذي لا سابقة له في التاريخ (لا سيما تاريخ الأدب) مهما كان نوع استقبالنا لهذه الشخصية الروائية ومهما كان نوع تفاعلنا معها ومهما كان رأينا فيها وفي مهارة خالقها وفي موقفه منها. أنا مقتنع كذلك بأن الحدث العالمي ــ الدولي الذي تفجر باسم الرواية وبسببها والذي لازمها تماماً منذ تلك اللحظة ــ بما في ذلك حكم الإعدام الذي أصدره الإمام الخميني ــ هو بالفعل حدث فذ وفريد ولا سابق له في التاريخ الحديث شرقاً وغرباً وذلك لأسباب شرحتها بشيء من التفصيل في "ذهنية التحريم". واقعة الحادثة الأدبية ــ السياسية الوحيدة في القرن العشرين التي تحمل شيئاً من الشبه بحادثة "الآيات

الشيطانية" في نهاية خمسينيات القرن وأقصد بها رواية بوريس باسترناك "الدكتور جيفاغو" كما سبق أن ذكرت.

تقودني هذه الملاحظات إلى السؤال المباشر الذي طرحه عليّ الدكتور عبد الرزاق مشكوراً بالعبارات التالية: "هل تستحق "الآيات الشيطانية" هذا الاهتمام من قبل مفكر عرف عنه نزعته الحوارية السجالية مع المشكلات الأكثر راهنية وسخونة وأهمية؟". ويتبين من السياق الذي ورد فيه السؤال أن الدكتور عبد الرزاق يعتقد أن مشكلات أعظم بكثير من قضية رشدي ومسائل أكثر راهنية بما لا يقاس من مسألة روايته قد مرت على العالم عموماً وعلى العالم العربي تحديداً في السنوات الأخيرة ولم أعرها الاهتمام الذي تستحق، كمفكر وكاتب، مفضلاً عليها فقاعة "الآيات الشيطانية" ومصير صاحبها. لذا يأخذ علي الصديق الدكتور برقة، أولاً، كوني لم أكتب "منذ أربع سنوات سوى ما كتبته عن سلمان رشدي" وثانياً، حماستي الزائدة في الدفاع عن رشدي واندفاعي المفرط في تبني الرواية والمنافحة عنها في وجه أعدائها وخصومها ونقادها.

في معرض الإجابة، لا بد من الإشارة هنا: (أ) إلى أن الدكتور عبد الرزاق نسي أني أصدرت خلال الأربع سنوات المشار إليها في عتابه كتاباً يحمل عنوان: "ثلاث محاورات فلسفية دفاعاً عن المادية والتاريخ" (531 صفحة) وأعرف منه شخصياً (ومن أصدقاء مشتركين أيضاً) مدى اهتمامه بالكتاب ومدى تثمينه له؛ (ب) إلى أن حماستي الزائدة في الدفاع عن رشدي واندفاعي المفرط في تبني روايته كانا رد فعل مشروع ومدروس ومطلوب في مواجهة المغالاة العبثية في إدانته وتجريمه والدعوة إلى قتله من جهة، وفي مواجهة الهيجان شبه الغريزي في اللعن المسبق للرواية من جانب أناس يفترض أنهم أبعد البعداء عن ردود الفعل الغريزية في كل ما يتعلق بشؤون الفكر والعلم والفن والأدب والثقافة عموماً، من ناحية ثانية. وفي معرض الإجابة أيضاً أقول: نعم، تستحق "الآيات الشيطانية" الاهتمام الذي أوليتها إياه وذلك لأسباب وجيهة عديدة منها ما هو شخصي وذاتي وفردي، ومنها ما هو موضوعي ومشترك ومرتبط بالشأن العام. وتجنباً للتكرار لا يسعني هنا إلاّ أن أحيل القارئ إلى مقدمة "ذهنية التحريم" ليعيد النظر مجدداً في التلخيص الدقيق والواضح الذي قدمته هناك لأبرز الأسباب الموضوعية والعامة التي جعلت "الآيات الشيطانية" وحادثتها تفرضان نفسيهما عليّ وعلى وعيي واهتماماتي إلى هذا الحد وبهذه القوة والحدة. وكان بودي أن أسمع رأي الدكتور عبد الرزاق، بشيء من التفصيل، في تلك الأسباب وفي تقييمي لوجاهتها وخطورتها، وراهنيتها ودرجة

سخونتها. أضف إلى ذلك ضرورات احترام مبدأ الحد الأدنى القائل بحق أي متهم في الدفاع عن نفسه وعن أعماله وأفعاله قبل إصدار حكم إعدام (أو غيره) عليه وإن تعذر ذلك على المتهم، لسبب من الأسباب، يفترض بالآخرين القيام بهذا الواجب خاصة إذا أهملت "المحكمة" واجبها في تعيين محام له وعنه. فكما أن هناك شيئاً اسمه الحق العام في مواجهة المتهم، هناك أيضاً شيء اسمه حق المتهم العام في أن يحظى بدفاع مقبول عن شخصه وحياته ومصالحه قبل إصدار الأحكام عليه. ولا أعتقد أني بحاجة إلى تقديم المزيد من التبريرات والتسويغات لإقدامي على محاولة دفاع فكرية وثقافية وأدبية عن "الآيات الشيطانية" وصاحبها في العالمين العربي والإسلامي.

في ملاحظة أخرى سجّل عليّ الدكتور عبد الرزاق المأخذ التالي:

"هذه الإشارة المنهجية استدعاها المنهج المضاد للدكتور العظم، الذي تعامل مع "الآيات الشيطانية" كوثيقة فكرية، تماماً كما تعامل معها خصومه، وهكذا كثرت "الفتاوى" وقلّت (القراءات)، وتحولت مقاربات النص إلى شكل من أشكال السجال الفقهي الذي يحرّم ويجرّم، ويحلّل ويبرئ، وتحولت "الآيات الشيطانية" من نص أدبي تخييلي إلى وثيقة للاتهام أو البراءة، مولدة ثنائية الكفر والإيمان، ليصطبغ المنهج المدان من قبل الباحث، ومنهجه المضاد بهذه الثنائية".

لا أنكر أن أكون قد تعاملت، في بعض اللحظات، مع نص رشدي الأدبي التخييلي "كوثيقة فكرية" أو أن أكون قد انزلقت، عن غير وعي، إلى شيء من منهاج خصومي في مناقشته، إلا أن عذري في ذلك هو أني تناولت الرواية في "ذهنية التحريم" من خلال نقد وتحليل وتفنيد التهجمات والإدانات والاستنكارات والانتقادات والتعليقات التي جاد بها هؤلاء الخصوم في معالجتهم العصبية والتعصبية لـ "الآيات الشيطانية" وفي ردود فعلهم شبه الهستيرية عليها. بعبارة ثانية، أطلب من الزميل الدكتور عبد الرزاق أن يضع في اعتباره هنا أني كنت أرد في كتابي على طروحات وأساجل مناهج تعمدت رفض كل أسلوب في التعامل مع "النص الأدبي التخييلي" غير أسلوب التحريم والتحليل، التجريم والتبرئ، كل أسلوب غير أسلوب السجال الفقهي وتصحيح الأدب بالتاريخ وقياس النص الروائي بتزمت الموقف العقائدي المسبق ــ الصنع. على سبيل المثال، كان لا بد لي من أجل الرد على الجوقة التي لم ترَ في نص رشدي إلا تشويهاً للحقائق الثابتة وتزويراً للوقائع التاريخية وتحويراً لروايات تراثية شبه مقدسة من اطلاع

القارئ على النص الأصلي لحديث الغرانيق كما ورد في مراجع التراث الأصلية وفي وثائقه الفكرية الأولية على الرغم من قناعتي بأن مثل هذا العمل ليس شرطاً ضرورياً على الإطلاق للتعامل الراقي والمتقدم مع هذه الرواية تحديداً أو مع أي عمل أدبي مؤثر آخر عموماً. بعبارة أخرى، اضطرتني الجوقة المذكورة ــ بعد أن ملأت الدنيا اتهامات وإدانات ولعنات ــ إلى التبني المؤقت والجزئي لأسلوب التعامل مع الرواية "كوثيقة فكرية" لتحقيق أغراض سجالية وتوضيحية لا أكثر، علماً بأن عمليات النقد والرد والتفنيد كثيراً ما تفرض على صاحبها ــ حفاظاً على فعاليتها ونجاعتها ــ ملاقاة الخصم في منتصف الطريق أحياناً والمشي معه بعضاً منه، على أقل تعديل، في أحيان أخرى. والدكتور عبد الرزاق نفسه ليس غريباً عن هذا الأسلوب لأنه تعامل هو أيضاً مع نص رشدي الروائي ــ ولأغراض تكتيكية إيضاحية مؤقتة ــ وكأنه وثيقة فكرية حين تكلم بإسهاب في مقاله عن العولمة والرأسمالية والاغتراب ووثنية السلعة المطلقة في العالم المعاصر بالإضافة إلى عمليات تحويل كل شيء في هذه الحياة، مهما كانت طبيعته، إلى بضاعة مطروحة في سوق من الأسواق. كما انزلق هو أيضاً، في بعض المواقع واللحظات، إلى محاكمة الرواية وكأنها رواية أفكار وأفكار معاكسة، رواية أطروحات وأطروحات مضادة.

حدث هذا: (أ) حين جعل، عند نقطة معينة في مقاله، من وجود صراع الأفكار في الرواية أو عدم وجوده أحد المعايير الأساسية لمدى تمتعها "بدينامية التطور الدرامي الحواري التعددي" أو عدم تمتعها به، (ب) وحين جعل الفرصة التي تتيحها الرواية أو لا تتيحها لكل من الأطروحات التي يفترض أنها مطروحة فيها بأن تصطدم بالأطروحات الأخرى مقياساً على جودتها الأدبية، (جـ) وحين جعل من إعطائها أو عدم إعطائها "للمنظور التراثي حقه الكامل والمشروع" في التعبير عن نفسه في سياقها ميزاناً لما إذا كانت الرواية قد حملت خطابها النهضوي بجدارة أم لم تحمله. ما الداعي لهذا الاستنفار للأفكار والأطروحات والحقوق الكاملة والمشروعة (بدلاً من الصور والتداعيات والانفعالات والإحالات الضمنية والتراكيب اللغوية والموسيقى الداخلية والشعرية والروائية وزوايا الرؤية السينمائية والعمليات المونتاجية والكولاجية الخ..) عند قراءة "الآيات الشيطانية" ومحاكمتها سوى الانزلاق مرة أخرى إلى التعامل معها كوثيقة فكرية في لحظات معينة؟ أم هل يفترض بالأدب الجيد، مثلاً، أن يوزع بالعدل والقسطاس الحقوق المشروعة على أصحابها وأن يترك بحياد موضوعية الأفكار تتبارى والأطروحات تتصارع في نسيجه إلى أن تميّز

الفكرة الطيبة نفسها عن الفكرة الشريرة وإلى أن تُثبت الأطروحات السليمة جدارتها في مواجهة الأطروحات الفاسدة؟ وأستدرك هنا لأقول إن "الآيات الشيطانية" تفيض بالأفكار المتعاكسة والمتوازية والمتقاطعة وتطفح بالأطروحات المتناقضة والمتضاربة والمتكاملة وتموج بالحقوق الكاملة والناقصة والمشروعة وغير المشروعة وشبه المشروعة دون أن تكون في أية لحظة من لحظاتها رواية أفكار أو رواية أطروحات أو رواية حقوق مهما كان نوعها. كما أحب أن أؤكد قناعتي، بهذه المناسبة، أنه لكي يحصل تقدم حقيقي على هذا الصعيد لا بد لنا جميعاً من تجاوز هذه الأساليب والطرائق والمناهج كلها في التعامل مع النصوص الأدبية التخييلية باتجاه اعتماد منهج آخر ــ أرقى بكثير وأكثر رهافة بما لا يقاس ــ شرح الدكتور عبد الرزاق معالمه خير شرح بقوله إن مراحله الضرورية تبدأ:

> "... بالفهم، فالشرح، فالتفسير، ثم الانتقال إلى فضاء التأويل الذي يتيح مستويات متعددة للقراءة تحول دون الفهم الواحد، والاستنباط الواحد فالحكم الواحد، لأننا بذلك ندخل نفق الإسقاط وليس فضاءات التأويل والدلالة التي تتيح لنا تفحص المستويات المتعددة والمتنوعة، المتصارعة والمتناغمة بين البنية الخارجية والداخلية للنص، أو ما يسميه الجرجاني بــ "المعنى الظاهر والمعنى الباطن"، لكي نبلغ المعنى الكامن وراء الكلمات، من أجل الوصول إلى البنية التكوينية للنص بمستوياته الدلالية المتنوعة".

يوم يصبح هذا المنهج، أو ما يقترب منه، هو منهج العفوية والسليقة عند النقاد العرب في تناولهم الأدب يكون قد أشرق يوم جميل حقاً على الثقافة العربية الحاضرة والمقبلة. لهذا وجدت استنتاج الدكتور عبد الرزاق بأن محاولاتي "إثبات صحة الوقائع التاريخية التي يحيل إليها خطاب جبريل الهذياني عديمة المعنى" لأنها تعمل على إضفاء "العقلانية والمنطق على خطاب يقدم نفسه روائياً بوصفه خطاباً هذيانياً مشوشاً" هو في غير محله تماماً. في غير محله لأن من يتعامل مع الصيغ التي سيطرت على تناول جوقة النقاد المذكورة لنص رشدي الروائي فهو مضطر بالتأكيد للتذكير بأوليات وبديهيات مثل الوقائع التاريخية التي يحيل إليها النص الروائي الذي نحن بصدده. ولا يعني هذا التذكير أي إضفاء خارجي للعقلانية والمنطق على هذيانات جبريل فاريشتا بقدر ما يعني أن المادة الخام لهذا الهذيان كله لم تهبط من كوكب آخر على صاحبها ولم تنبثق إلى الوجود نتيجة اختراع عقله المريض لها. إذ للهذيان في الأدب

دلالته ومعانيه ومغازيه وعقلانيته ومنطقه ورسالته أيضاً وكثيراً ما وجد النقد الأدبي نفسه مضطراً لتفسير هذه الدلالات والمعاني وشرحها وتأويلها عند تناوله للنص الأدبي نفسه، بعقلانية ومنطق وحجة ومنهج لا هذيان فيها كلها البتة. إن النقد الأدبي الجيد لا يهذي لكنه يتناول حالات الهذيان ويفهمها ويؤولها دون أن ينزع عنها صفتها الهذيانية بفرضه عليها عقلانية مستوردة من خارجها. أما من يتعامل مع النص الروائي استناداً إلى منهج "الفهم فالشرح فالتفسير، ثم الانتقال إلى فضاء التأويل..." واستناداً إلى قراءة "تطمح لأن تكون اكتشافاً للوظيفة الدلالية في نظام الخطاب الروائي ذاته" وإلى "الحوار الذي يمنح النص تجدده اللامتناهي عبر انفتاحه على الاحتمالات والقراءات، وقدرته على تجديد نفسه باندراجه في تناص مستمر" لا يحتاج بالتأكيد إلى إثبات أية وقائع تاريخية وقد لا يحيل إليها النص إلا بالمعنى الثانوي للعبارة. ولا شك عندي في الوقت الحاضر أن من فضائل قضية رشدي وروايته إرغامنا جميعاً على فتح ملف هذه القضايا جميعها علناً وعلى أوسع مساحة ثقافية ممكنة ومناقشتها بقوة وجرأة وحيوية (لا تسمح بها الظروف الطبيعية عادة) وأمام جمهور عريض مشدود إلى ما يجري يتجاوز مدمني القراءة والمتابعة وأصحاب الاختصاص والاهتمام التقليديين. أما إحساسي الراهن فهو أن المشاركين في هذه المعمعة خرجوا منها جميعاً وعلى العموم أكثر وعياً وحكمة ورزانة وتجربة بالنسبة للمسائل المطروحة وتعقيداتها مما كانوا عليه حين دخلوها. كل واحد منا تغير إلى هذا الحد أو ذاك عبر المشاركة، بصورة أو بأخرى، في هذا الصخب الثقافي المثمر والمجدي في نظري والذي لم يمر علينا مرور الكرام، كما أرجو ألا أكون على كبير خطأ في ظني هذا.

إن من يحمل على محمل الجد ما قاله الدكتور عبد الرزاق عن منهج "الفهم فالشرح والتفسير والتأويل" وعن "الدلالات والخطاب والحوار" وعن انفتاح النص على "القراءات والاحتمالات والتناص" في تناول الأدب مدعو بالتأكيد للتعامل مع علاقة نص رشدي الروائي بنص الطبري الذي يروي حادثة الغرانيق تعاملاً يركز، على سبيل المثال وليس الحصر، على كيفية استقبال روائي معين عند نهاية القرن العشرين لنص عتيق وكيفية استيعابه له وإعادة إنتاجه لمعناه وشخوصه ودلالاته وسرديته وتوتراته الداخلية وصراعاته الضمنية بلغة حديثه هي غير لغته الأصلية وفي عصر مغاير تماماً للعصر الذي أنتجه ولجمهور قارئ مختلط الاختلاط كله: فيه الأوروبي، وفيه الهندي والعربي والأفريقي، وفيه المسلم والمسيحي واليهودي والوثني واللاديني...الخ.

هذا كله في لحظة عولمة نمط الإنتاج الرأسمالي بالمطلق واختراقه في العمق مجتمعات الكرة الأرضية قاطبة وبلا استثناء بما في ذلك ثقافاتها الكلاسكية ودياناتها العتيقة وعاداتها المكرسة وتقاليدها الموروثة وأنماط معاشها المستقرة وتفاصيل حياتها اليومية والعادية بالإضافة إلى تشكيلاتها المعرفية السائدة منذ القدم. لا شيء يبقى على حاله في هذا الوضع، ونثر رشدي القلق والمتوتر وسريع الإيقاع يعكس هذه الحالة العامة الطامة.

وأريد أن أذكّر هنا بأني كنت قد أكدت في "ذهنية التحريم" أن رشدي استعار رواية الطبري وحولها إلى أدب رفيع ـــ متكئاً في ذلك على سورة النجم ـــ بإعادة صياغتها صياغة درامية تشخيصية قوية ومؤثرة[2]. هذه هي حقيقة ما فعله رشدي بـــ "حديث الغرانيق". وأريد أن أذكّر كذلك بأن مناهج "الفهم فالشرح والتفسير والتأويل" وأساليب ترك النص منفتحاً على "القراءات والاحتمالات والتناص" تفقد جلّ أهميتها وفاعليتها ومعناها إن هي أهملت هذه الحقيقة، لا سيما وإن رواية الطبري مفعمة ضمناً بالعناصر الدرامية الخام كلها، مثل:

"صراع النبي مع نفسه بالنسبة لولائه الأولي لأهله وعشيرته ومدينته من ناحية ولمتطلبات دعوته الكبرى التي كانت تصطدم اصطداماً مباشراً وعنيفاً بالولاء الأول، من ناحية ثانية. تدخّل الشيطان في هذا الصراع الداخلي لترجيح الولاء الأول على الدعوة ومتطلباتها. تدخّل جبريل لإعادة التوازن بإلغاء ما حققه الشيطان ثم ترجيحه الدعوة على الولاء العشائري الأصلي. أهمية المكسب الكبير الذي ربحته الدعوة الجديدة، دون صراع أو إراقة دماء، بانضمام قريش كلها إلى الإسلام نتيجة النطق بالآيتين المذكورتين، أي تحقق الهدف المباشر الذي كان يجاهد النبي من أجله ويعمل. خطورة النتائج المترتبة على سحب الآيتين من التداول وإلغائهما بالنسبة للمسلمين وبالنسبة لصراعهم مع خصومهم... شك جبريل بأن خطأ ما قد وقع في آيات التنزيل وطلبه إلى النبي إعادة تسميع السورة بأكملها عليه ليتأكد من سلامة ما نطق به من وحي. توبيخ جبريل للنبي على ما صدر عنه مضافاً إليه تعديل التنزيل وتصحيحه. طرح السؤال عما إذا كان ذلك كله قد تم بإرادة الله وعلمه أم لا؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب ما

---

(2) "ذهنية التحريم"، ط2، ص 206.

الحكمة من ذلك؟ وإذا كان بالنفي فهل هذا ممكن وجائز؟ إلى آخره إلى آخره"[3].

إذن ما معنى امتناع الخبراء في تقنيات عمليات الفهم والشرح والتأويل والتناص وفنونها عن تطبيق ذلك كله على النصين المعنيين بغرض إضاءتهما معاً ومساعدتنا على استيعاب دلالاتهما المتجاورة والمتخاطبة والمتداخلة حكماً[4]؟ لذا أريد أن أبدأ هنا بالإشارة إلى دلالة مركبة واحدة من هذه الدلالات، أي نقل أدب رشدي نص الطبري من زمن الأزل إلى زمن الزمن؛ من مستوى تكشّف أحداث مقررة مسبقاً وفقاً لخطة مقدرة منذ الأزل إلى مستوى الأفعال والاختيارات والانفعالات والقرارات والسياسات والحسابات؛ من منطق لا جديد تحت الشمس حقاً وما كان يمكن لشيء أن يكون على غير ما هو عليه إلى منطق الإمكان والاحتمال والتجديد والإضافة والخلق؛ من سردية طَبَرية خطية جبرية تتابع فيها رواية الوقائع ــ من أكثرها عظماً إلى أعظمها تفاهة ــ برتابة لا تغيُّر في نبرتها ولا تبدّل في وتيرتها إلى سردية رشدية حرة غزيرة الأبعاد والاتجاهات تتفاعل فيها الوقائع حسب أحجامها وأهميتها بحيوية ديناميكية تتغير نبرتها من حالة إلى حالة وتتبدل وتيرتها من ظرف إلى ظرف ويتحول مزاجها من لحظة إلى لحظة؛ ومن السكينة والصفاء والهدوء والطمأنينة والسلام التي تطبع كلها سرد الطبري إلى الصخب والتقلب والشك والاصطدام والشجار والصراع التي يتميز بها كلها تناص نص رشدي مع نص الطبري الأول. بعبارة ثانية ينقل سرد "الآيات الشيطانية" لحديث الغرانيق مفهوم الطبري لـ "التاريخ" وتتابع أحداثه من دائرة القدر والمصير والجبر إلى دائرة التاريخ والصيرورة والحرية والفعل. تأريخ الطبري للحديث لا تاريخ فيه أوله، أما رواية رشدي للحديث نفسه فهي التاريخ بذاته: بقلقه وتقلباته وانفعالاته وتعرجاته ومفاجآته وتناقضاته وتشوهاته وحركيته وعدم اكتماله. وفي الوقت الذي يريد فيه الطبري تأبيد أحداث التاريخ الإسلامي التي يسردها بإحالة معناها إلى خارج التاريخ يعمل أدب رشدي على إرجاعها إلى تاريخيتها وزمانيتها وجوازها وإنسانيتها وتناقضاتها بغرسها مجدداً في حركة التاريخ التي كان الطبري (وأحفاده) قد انتزعها منها. إن تاريخية إعادة السرد هذه وتناصها عند رشدي هي التي تجعل

---

(3) المرجع السابق.

(4) يجــد القــارئ نص رواية الطبري عن "حديث الغرانيق" منشوراً في "ذهنية التحريم"، ط2، ص 204-206.

أحداث وقائع حديث الغرانيق وشخوصه تبدو متحولة متناقضة ومتزامنة ومتوترة ومتصارعة ومتكاملة في وقت واحد.

ينجز رشدي هذه المهمة ــ كأي فنان جيد ــ بفرضه شكلاً فنياً جديداً على مادة خام موجودة قبلاً ومألوفة مسبقاً بحيث "يُمَشْكلها" ويكسر رتابتها بوضع مسافة ما بيننا وبينها فنراها من زاوية أخرى غير مألوفة أو ننظر إليها بعين جديدة أو نكتشف جوانب مغايرة خفية لها أو نلمح شيئاً ما عن حقيقتها العميقة عارية عن المظاهر والأغلفة والأقنعة وبكل تناقضاتها وصراعاتها وتوتراتها الداخلية. من أبرز الآليات التي يلجأ إليها رشدي لهذا الغرض توحيده الشكل الجديد بالمضمون القديم بحيث يستبدل نص الطبري الوصفي ــ الإخباري بنص روائي ــ أدائي يعبر بأسلوبه وتراكيبه وحركته ونبرته ذاتها عن الرسالة نفسها التي لم يكن النص الأول يطمح إلى أكثر من وصفها وصفاً والإخبار عنها إخباراً. على سبيل المثال إذا أعلمنا الطبري أنه "لما رأى رسول الله... تولّي قومه عنه، وشق عليها ما يرى من مباعدتهم.. تمنى في نفسه أن يأتيه من الله ما يقارب بينه وبين قومه..." أعاد رشدي تقديم الحال ذاتها بنص تعبيري يجعل القارئ المتنبه يحس كأنه يعيش ألمَ تولي قومه عنه فيشق عليه هو أيضاً مباعدتهم له ويتحسس بجوارحه هذا التمني في أن يأتيه من الله ما يقارب بينه وبينهم إلى أن يرى بأم عينه وبذاته وعلى صفحات الكتاب نزول هذا الذي تمناه من فوق أو فورانه من الأعماق، لا فارق في ذلك. وإذا أخبرنا الطبري بأنه حين أنزل الله سورة "النجم" على الرسول: ولما بلغ جبريل "أرأيتم اللات والعزى. ومناة الثالثة الأخرى" ألقى الشيطان على لسانه ما كان يحدّث به نفسه ويتمنى أن يأتي به قومه: "تلك الغرانيق العلا، إن شفاعتهن لترتجى"..."، أعاد رشدي تقديم الحال ذاتها بنص روائي يجعل القارئ يشعر وكأنه يحدّث نفسه هو أيضاً ويتمتم الآيتين الشيطانيتين دون أن يدري ماذا يفعل ويحس بأنفاس إبليس وهي تقترب منه ويستشعر وسوساته وهمساته تتفاعل في سريرته وأحشائه وكأنها استجابة شيطانية لشيء ما كان يريده ويتمناه في أعماقه أصلاً. وعلى هذا النحو تنقلب سردية الطبري الشكلية الرتيبة والسكونية الباردة إلى سردية عضوية حية وديناميكية متوترة وحميمة.

أما التكنيك الآخر الذي يلجأ إليه رشدي لمعالجة المادة القديمة فيتلخص في إعادة أزمنة السرد وأمكنته وأحداثه وشخوصه وتضايفيته وإنسانيته وسببيته ونبرته ومناخاته وإعادة ترتيبها وصياغتها وتقديمها كلها وفقاً لمتطلبات الشكل الفني الأدائي الجديد وقواعده وأغراضه وجمالياته. لذا نجد أن الأحداث البعيدة

عن بعضها مكانياً وزمانياً وسببياً في النص الأول وقد تحولت إلى وقائع متقاربة أو متقابلة أو متطابقة في النص الثاني؛ والوقائع القريبة مكانياً والمتعاقبة زمانياً والمترابطة سببياً فيه قد تفككت وانفصلت عن بعضها البعض ليعاد ترتيبها وفقاً لمقتضيات الشكل الفني الآخر. كما يمكن أن نجد الأحداث المتتابعة عطفاً (و، و، و ...) في المادة الأولية القديمة وقد جرى تركيزها فجأة في لحظة امتلاء نفسي من لحظات الزمن الحاضر تضم دفعة واحدة ما كان وما هو كائن وما سيكون. وقد نجد كذلك أن ما يقدمه السرد الأصلي على أنه واقعة عادية بريئة (واقعة الغرانيق مثلاً) لا تثير عند صاحب السرد أية اهتمامات فوق عادية أو أية تساؤلات استثنائية وقد ظهرت في السرد الجديد وكأنها مزيج من الخيال والذاكرة والواقع والتوقع والرواية والإسقاط والتوتر والتناقض والصراع.وكثيراً ما يحدث في هذا النوع من المعالجة الأدبية للنص الأول أن تقطع السرد فجأة لقطة ارتدادية (فلاش باك) تضيء شيئاً ما في الماضي له أثر على ما يحدث الآن أو أن تخترقه لقطة أمامية تختلس النظر باتجاه المستقبل ملمّحة بسرعة إلى شيء ما سيترتب لاحقاً على أفعال وخيارات تتم الآن وأن تقتحمه شطحة من شطحات الخيال والفانتازيا المدهشة (على طريقة روائيين من عيار ماركيز وغونتر غراس وميلان كونديرا) لتتوج العملية كلها بانبثاق معنيّ تركيبي جديد تماماً في الذهن أو بانبلاج أساليب أخرى غير مألوفة في رؤية العالم وتحديد المواقف من الحياة. تُذكّرني هذه الطريقة في إعادة تشكيل النص القديم وسرده بتجارب حميمة أعيشها يومياً ولكن لا أنتبه لها إلا في لحظات الوعي الحاد ويقظة مساءلة النفس أو تأمل الأدب المعاصر (والسينما الجديدة، طبعاً) الذي يقتضيها بألف طريقة وطريقة:

– لقطة من هنا لا أفهم معناها إلا بعد أيام أو أشهر وعلى ضوء أحداث كثيرة لاحقة (قد يضغطها الروائي كلها في ومضة نفسية واحدة).

– موقف من هناك لا أدرك مغزاه إلا بعد تفحص ذاكرتي بحثاً عن زمن ضائع ما.

– حوار أجريته مع زميل أو زميلة عن المستقبل وذهني شارد في الماضي لأن المستقبل الذي يجري الحديث عنه يبدو وكأنه استعادة بشعة أو جميلة أو... أو... لشيء ما كان أو وقع.

– أتحدث عن شخص لا أعرفه لأفاجأ بأني لا أعرفه ولأتبين فيما بعد بأني تعرفت عليه بشكل سيئ وسأتعرف عليه بصورة أفضل بعد سنوات...

- أصطدم بشخص وموقف لا يعنيانني بشيء لأجد بأن المعنى أخذ يتكشف ببطء ويتبلور عبر مزيد من التجارب والمعلومات والصدف وطوارئ الحياة الخ.

- أتوقف من فترة لفترة لأعيد تجميع الأجزاء المتفرقة والشذرات المتناثرة من تجاربي الحياتية الحميمة هذه لأشكّلها في صورة ما واضحة المعالم نسبياً أو في سياق ما يوضح لي معناها ولو بصورة مؤقتة وجزئية لكني أعرف في الوقت نفسه أن الحياة سترغمني على إعادة النظر مجدداً بالصورة وبالسياق وبالمعنى على ضوء استمراريتها وتدفقها اللذين لا ينتهيان.

سأضرب مثالاً سريعاً مستمداً هو الآخر من إعادة تقديم رشدي لحديث الغرانيق. ففي حين يبدأ سرد الطبري بوصف لتمني الرسول في أعماقه بان ينزل الله عليه ما يقارب بينه وبين قومه الذين شق عليه مباعدتهم لهم يبدأ سرد رشدي بشخص ماحوند متجهاً للاجتماع بأبي سمبل (بناء على دعوة من الأخير) لإجراء مفاوضات سياسية خطيرة وحاسمة تتناول علاقة دعوته وحركته في تلك اللحظة بألدّ أعدائه وبالتالي بالقوم الذين صعب عليه ابتعاده عنهم وشق عليه ابتعادهم عنه. في الوقت ذاته بقي ثلاثة من أتباعه المقربين ينتظرون عودته للاطلاع على نتيجة المفاوضات. وفي حين يخبر الطبري قارئه ويعلمه مباشرة بما يجري من أحداث واضعاً إياه في موقع ممتاز، يترك رشدي قارئه ينتظر مع المنتظرين لما سيسفر عنه الاجتماع. بعبارة ثانية لا يعرف قارئ نص رشدي أكثر مما يعرفه شخوص الرواية أنفسهم إن كان بالنسبة للمتفاوضين منهم أو بالنسبة للمنتظرين خارجاً نتيجة المحادثات. يتعرف القارئ على ما يجري تدريجياً وبصورة غير مباشرة عبر معايشته توتر المنتظرين وقلقهم وتخميناتهم ومشاجراتهم وتعليقاتهم وحركاتهم وسكناتهم وأحاديثهم وشكوكهم وتوقعاتهم بشأن حقيقة الذي يجري وراء الأبواب المغلقة وبين الأقرباء الألدّاء والأقوياء. فإذا كان المنتظرون يعيشون على أعصابهم ويضربون أخماساً بأسداس سعياً وراء معرفة نتفة عن ما يحدث، فإن القارئ يعيش على أعصابه معهم ويضرب أخماسه بأسداسه للغرض ذاته. وإذا كان المنتظرون في ريبة وشك وحيرة حول ما إذا كانت النتيجة ستفرحهم جميعاً أم ستغضبهم جميعاً أم ستقسمهم بين مؤيد ومعارض ومحايد ووسيط، فإن القارئ يعيش هو أيضاً ريبتهم وشكوكهم وحيرتهم وقلقهم من أثر المفاوضات عليهم كلهم.

يخلص رشدي في معالجته لنص الطبري العتيق على النحو المذكور إلى إعادة تقديمه أدائياً وعلى صورتين: الصورة الأولى هي التي احتفل بها أعداء

ماحوند وسجدوا كلهم تصديقاً لها لأنها ذكرت بالخير آلهتهم المعروفة[5] والصورة الثانية هي التي أغضبت هؤلاء الأعداء أنفسهم بسبب سحبها لتلك الآلهة من التداول مجدداً ومهاجمتها ورفضها قطعياً وإلى الأبد[6].

تترتب نتيجتان رئيسيتان على إعادة تقديم النص العتيق بالأسلوب المشار إليه أعلاه وذلك بالنسبة للفن الروائي عموماً ولأدب رشدي تحديداً :

(1) إزاحة صورة قارئ الرواية باعتباره مشاهداً منفعلاً يتلقى بصورة جاهزة من المعلومات والأحداث والأوصاف ما يخبره به المؤلف لصالح قارئ فاعل يحاول أن يتعرف على ما يجري في الرواية عبر قراءة الرموز وتفسير الإحالات وتأويل الإشارات والتلميحات والسكنات والحركات والكلمات والحورارات والسكوتات والغيابات. قارئ مضطر لإعادة تشكيل أحداث الرواية وشخوصها زمانياً ومكانياً وسببياً وسردياً وتاريخياً كي يبني معانيها ومغازيها عموماً ويستخلص المعاني والمغازي الملائمة له ولتكوينه ولتجربته في الحياة تحديداً. قارئ يحتار ويشك ويقدّر ويخمّن ويظن وينرفز ويتعب ويعتب ويقهقه ويشتم ويبتسم ويفهم أحياناً ولا يفهم في أحيان كثيرة أخرى، قارئ تتحداه الرواية فيستنفر نفسه لها ويستنفر ثقافته (مهما كان مستواها متواضعاً أو متوسطاً أو رفيعاً)، من أجلها فيشكل صورة أولية ما عن مجراها ثم يعدي تشكيل تلك الصورة مؤقتاً على ضوء مسيرته معها وهكذا دواليك إلى أن يدرك أن فهم أي جزء من أجزائها يحتاج إليها كلها وأن فهمها كلها يحتاج بدوره إلى أجزائها وأن استيعاب الصفحة الأولى منها يحتاج إلى صفحتها الأخيرة والعكس بالعكس.

ملاحظة: إن القارئ الذي أتكلم عنه هو بطبيعة الحال نوع من النمذجة العالية ــ على طريقة ماركس فيبر الشهيرة ــ أي لا وجود له إلا في عالم التجريد الذهني ولكن الذي لا بد لنا منه لفهم سلوك القراء الفعليين وتصنيفهم وتقييمهم الخ.

(2) استخراج العناصر الدرامية الكامنة في نص الطبري وإبرازها أدائياً بتشكيل نص درامي جديد يتناص مع الأول بتقديم الأحداث والشخوص نفسها تقريباً ولكن بأسلوب أدبي فعال وتأثير فني عميق ومحرك ومقلق وكاشف. إن نص الطبري مفعم بالدراما المضمرة ولكن لا دراماتيكية في النص نفسه. يحكي

---

(5) "الآيات الشيطانية"، ص 114 ــ 115.

(6) المرجع السابق، ص 124 ــ 125.

النص حكاية الاختلاط الذي حدث بين وسوسة الشيطان والوحي والالتباس الذي وقع بينهما ولكن النص نفسه لا يشكو من أي اختلاط أو التباس. يصف النص أحوال الحيرة والتردد والتوتر والشك والريبة والمفاجأة والصدمة والانفعال ومراجعة النفس التي تنتاب شخوصه لكن النص نفسه لا يحتار أو يتردد أو يتوتر أو يشك أو يرتاب أو يفاجأ أو ينصدم أو ينفعل أو يراجع نفسه، بل يستمر على وتيرة واحدة في سرديته وعلى إيقاع ثابت لا يزيد أو ينقص. لذا يفاجئ تناص رشدي الأدائي البديل ـــ كأي نص درامي ـــ متلقيه ويصدمه ويبعد، ليتركه على حال هي غير ما كان عليه قبلاً. يُبرز السرد الثاني، عبر حركته وإيقاعاته وسرعاته ونبراته وتراكيبه، عوامل التفجير والتوتر والتناص والصراع الكامنة كلها في السرد الأول. على سبيل المثال، يعطي السرد الثاني مكان الصدارة للصدام الخفي والمفتوح بين المقاصد الذاتية لأبطاله وبين الشروط الموضوعية القائمة والتي على هؤلاء الأبطال التحرك ضمن دائرتها والاصطدام بها فإما أن تسحقهم وإما أن يطيحوا بها. ولا بد من التأكيد هنا أن الذي يصلنا فعلاً عبر تناص فنان من طراز رشدي مع نص الطبري هو دراما حقيقية وليس مجرد الإحساس بالصدام أو التوتر أو التفجير أو ما شابه ذلك. من هنا خصائص النص الثاني الآسرة والمربكة والمتعبة والمحيرة والمخيفة والمضحكة والمحرِّرة والكاشفة والمثيرة والناقدة والشرسة والمحرجة في الوقت ذاته. أضف إلى ذلك شتى أنواع المعلومات والملاحظات والتعليقات والحدوس التي يُحمّلها رشدي لسرده بعفوية لا تجارى ويحشو بها حكاياته بتلقائية لا تصدق عن أشياء العالم وأحواله كلها: من الهند إلى الباكستان إلى الإسلام إلى التاريخ إلى الحرب إلى المهاجرين إلى السينما والمسرح إلى لندن ونيويورك إلى الثورة إلى النظام العالمي الجديد إلى الاقتصاد الدولي الخ... الخ.

في معرض التعليق على بعض المقارنات التي كنت قد أجريتها بين رواية رشدي وأعمال أدبية عالمية مشهورة أخرى أوضح الدكتور عبد الرزاق أن قصة "المسخ" لـــ فرانز كافكا ليست قصة قصيرة كما ذكرت في "ذهنية التحريم" بل هي رواية من رواياته المعروفة ثم لاحظ ما يلي:

> "إن الإيحاء بالصلة بين صلاح الدين شامشا وغريغوري سامسا ليست إهمالاً للبعد السياسي والاجتماعي لأدب رشدي، بل إن الصلة قائمة في وحدة الكينونة التي يسحقها ويفصلها عن طبيعتها مجتمع وثنية السلعة. لعل المعادل المجازي المشخص لصورة "المسخ" هو أرقى معادل لفكرة ماركس عن الاغتراب الذي يمزق الشخصية

الإنسانية ويفصل بين الكينونة الطبيعية والأنا الاجتماعية للإنسان، كثمرة لفصل المنتج عن إنتاجه، وتحول البضاعة إلى صنم".

يبلغ عدد صفحات الترجمة الإنكليزية لقصة "المسخ" الموجودة في حوزتي سبعين صفحة من القطع المتوسط وهي جزء من كتاب يحمل عنوان: "قصص قصيرة مختارة لـ فرانز كافكا"[7]، ويضم بعض أشهر أعماله في هذا المجال. لربما أراد الدكتور عبد الرزاق أن يعد "المسخ" رواية قصيرة (Novella) بدلاً من قصة قصيرة لأنها تبدو أطول نسبياً مما هو معهود في هذا النوع الأدبي مع الأخذ بعين الاعتبار أن الحجم لا يشكل المعيار الأوحد أو الأفضل بالضرورة في إجراء هذا النوع من التصنيفات. وبما أن الجدال في ما إذا كانت قصة كافكا "المسخ" قصة قصيرة طويلة نسبياً أم رواية قصيرة جداً لا جدوى منها سأكتفي بالإشارة إلى أن قصة توماس مان "موت في البندقية" ـ والتي تشكل نوعاً من النموذج الأعلى لمعنى القصة القصيرة في الأدب العالمي الحديث ـ يبلغ طولها في الترجمة الإنكليزية التي في حوزتي 78 صفحة من القطع المتوسط أيضاً وفي طبعة مشابهة تماماً لطبعة قصص كافكا المذكورة.

وبما أن كلام الدكتور عبد الرزاق الذي استشهدت به أعلاه يمكن أن يوحي بأني من مؤيدي النزعة الداعية إلى إهمال البعد السياسي والاجتماعي لأدب رشدي عند مقارنته بإنتاج كافكا القصصي أحب أن أبين:

أولاً، بأني لم أدخل في "ذهنية التحريم" في أية مقارنة بين رشدي وكافكا على الإطلاق.

ثانياً، بأن إشارتي إلى مثل هذه المقارنة جاءت في معرض التعبير عن تحفظي الشديد على أحد النقاد البريطانيين الذي لم يلحظ من رابطة بين "شامشا" و"سامسا" سوى شبه اللفظة المحض بين الاسمين علماً بأن اعتماد مثل هذا الشبه يشي بعدم تنبه الناقد المذكور إلى أن الاسم الكامل لـ "شامشا" في لغته الأصلية هو "تشامتشا والا" وأن صاحب الاسم قام باختصاره وتبسيطه إلى "شامشا" (والأدق "تشامتشا") مراعاة للذوق الإنكليزي وتقرباً من الإنكليز. أضف إلى ذلك عدم تنبه الناقد نفسه، على ما يبدو، إلى أن كلمة "تشامتشا" في اللغة الأردية تعني حرفياً "ملعقة" ومجازياً "مداهن" و"مرائي" أما "تشامتشا والا" فتعني بائع الملاعق أو المتاجر بها. ويجب ألا ننسى أبداً، عند إجراء هذا النوع من

---

(7) Selected short stories of Franz Kafka, The Modern library, New York, 1952, PP. 19-89.

المقارنات، أن أسماء الأعلام والأشياء في الأدب نادراً ما تكون بريئة وخاصة عند رشدي. على سبيل المثال تحمل زوجة شامشا الإنكليزية الأرستقراطية اسم (Pamela Lovelace) في "الآيات الشيطانية" وهو اسم مركب من اسمين أدبيين شهيرين آخرين هما: (Robert Lovelace) مغتصب "كلاريسّا هارلو" بطلة رواية صموئيل ريتشاردسون (Clarissa) و"باميلا" الشخصية الرئيسية في رواية ريتشاردسون الأخرى (Pamela) [8]، أي أننا ما زلنا مع لعبة التناص الأدبي ورموزها وإحالاتها وإشاراتها.

ثالثاً، بأني أتفق مع الدكتور عبد الرزاق في التحليل العميق الذي قدمه في مقاله لطبيعة العلاقة بين شخصيتي شامسا وسامسا والذي خلص فيه إلى الاستنتاج الجميل والدقيق التالي:

> "وإذا كان لوسيان غولدمان، قد شخص البطل الروائي في أدب كافكا تحت صيغة "ذوبان الشخصية" كمعادل للمرحلة الإمبريالية في تاريخ تطور الرأسمالية، متابعاً تشخيص لوكاتش لصورة "البطل الإشكالي" في المرحلة الرأسمالية الأولى، فإن "صلاح الدين شامشا" يمثل استمراراً لـــ "سامسا" كافكا، لكن في زمن تدول العالم عبر الرأسمال متعدد الجنسية العابر للقارات. وهي المرحلة الثالثة في تطور الشخصية الروائية التي تنضوي تحت صيغة "ضياع الشخصية" كمعادل لمرحلة رأسمالية الدولة الاحتكارية وفق غولدمان".

ولعل الدكتور عبد الرزاق يعرف أني كنت قد شددت في المحاضرات التي ألقيتها عن أدب رشدي وفي عدد من المناقشات التي أجريتها عن أعماله "الآيات الشيطانية" هي رواية مرحلة العولمة الرأسمالية المعاصرة بامتياز. هناك أيضاً استدعاء رشدي (على لسان شامشا وعبر تيار أفكاره وتداعياته) لصورة الدود للتعبير عن علاقة الإنسان كإنسان بعاصمة القرن العشرين الرأسمالي بامتياز، أي نيويورك. إن نيويورك في "الآيات الشيطانية" هي "روما الجديدة عبر الأطلسي بعملاقيتها المعمارية المتشبهة بالنازية والمستخدمة اضطهاد الحجم لجعل سكانها الآدميين يستشعرون أنفسهم كالدود"[9]. أضف إلى ذلك اكتفاء

---

[8] Samuel Richardson, Clarissa: Or the History of a Young Lady, the Modern library, New York, 1950.

Samuel Richardson, Pamdla, 2 votumes, Everyman's Library, London, 1955.

[9] "الآيات الشيطانية"، ص 399.

رشدي بحرف (Q) كاسم لمدينة روايته "العار" مما يذكر فوراً بـــ جوزيف. K في رواية كافكا "المحاكمة" والذي عاد لينكمش إلى مجرد. K في "القلعة".

وإذا تابعنا لعبة التناص هذه وجدنا أن اسم رواية رشدي الأولى(GRIMUS) [10] مشتق تحويراً من "سيمورغ" الفارسية أي الطير المقيم في جبل "ق" في رائعة فريد الدين العطار: "منطق الطير". أما البلدة الرئيسية في الرواية فتحمل اسم "K" وتقع على منحدر سفح جبل "ق" الواقع بدوره في وسط جزيرة اسمها "ق" أيضاً[11]. وجدير بالإشارة أن بعض تفاسير سورة "ق" وتأويلاتها تذكر أن "ق" هو الجبل الذي يحيط بالعالم وربما لهذا السبب جعل فريد الدين العطار منه المكان الذي يقيم فيه "السيمورغ" كما أشرت أعلاه. أما طوبو غرافيا الجزيرة في "غريموس" فتحيل بوضوح إلى "الكوميديا الإلهية" في المقام الثاني، ولكن مع فارق هام: الرحلة في رواية رشدي هي نزول إلى الجحيم على طريقة أورفيوس بدلاً من أن تكون خروجاً منه على طريقة دانتي. وكما أخلىالشاعر فيرجيليوس جونز كذلك دوره كمرشد في "غريموس" إلى "ميديا" الأرضية إحدى مومسات ماخور مدام يوكاستا في مدينة "K" لحظة الاقتراب من الجحيم. أما ماخور المدام فيحمل اسم (The House of the Rising Son)*: "بيت الشمس الصاعدة / "بيت الابن الصاعد"، صعود المسيح ـــ الابن إلى السماء! علماً بأن "ق" و"K" يندمجان معاً ليصبحا شيئاً واحداً في الرواية.

يذكر ميلان كونديرا في أحد مؤلفاته أن غابرييل غارسيا ماركيز أخبره، في محادثة جرت بينهما قبل حوالي ربع قرن، أن كافكا هو الذي بيّن له (أي ماركيز) أن الكتابة بطريقة أخرى ما زالت ممكنة. ولا شك عندي أن رشدي تعلم هو أيضاً الشيء الكثير عن إمكانات الطريقة الأخرى في الكتابة من كافكا وماركيز معاً. لذا يشترك رشدي مع كافكا في تقديم صورة أدبية جميلة جداً ومفعمة بالشعرية الروائية لواقع لا جمال فيه ولا شعرية ولا روائية.

يؤكد الدكتور عبد الرزاق في كتاباته أهمية قيم وممارسات معينة في الحياة العربية الراهنة وضرورتها مثل المواطنة والعقل والعلم والعلمانية والتقدم والتنوير والديمقراطية والحريات العامة وتعددية الآراء والأصوات وحقوق

---

(10) Salman Rushdie, Grimus, Paladin grafton Books, London, 1977 (8 th printing), 1989.

(11) المرجع السابق، ص 14.

* يلعب رشدي هنا على اللفظ الواحد لكلمتي "Son" (ابن) و "Sun" (شمس).

الإنسان والشعوب[12]. إن الذي افتقدته في مقالته "مناقشة لكتاب "ذهنية التحريم" هو خلوه من أي استنكار، مهما كان خجولاً، لحكم الإعدام الذي أصدره الإمام الخميني على سلمان رشدي والمشهور عموماً وخطأ بـ "فتوى" الخميني. سأذهب إلى أبعد من ذلك قليلاً لأقول إني شعرت وكأن الصديق عبد الرزاق حاول، في بعض مقاطع مقاله، التماس الأعذار – وإن كان باستحياء وبشيء من الغموض – للخميني على فعلته. إن أحداً منا ليس ابن اليوم أو البارحة ونعرف جيداً أن الثورات الكبيرة والحركات الشعبية الضخمة كثيراً ما تضطهد الأبرياء وتمارس العنف الأعمى وتستخدم الإرهاب وتحكم على أفضل الأدمغة بالإعدام. قطعت الثورة الفرنسية رأس لافوازييه – مؤسس علم الكيمياء الحديث، ومكتشف الأوكسجين ومفسر طبيعة الاحتراق وماهيته – بحجة أن الثورة ليست بحاجة إلى علماء وإنما إلى مناضلين ثوريين. كما نعرف أن الثورة البلشفية دفعت بـ ماياكوفسكي وغيره من الكبار إلى الانتحار. أن نفهم هذا الجانب المعتم من الثورة وأن نتفهم الدموية المجانية التي ينطوي عليها جدل التاريخ وحركته شيء واختلاق الأعذار من جانبنا لمثل هذه الجرائم شيء آخر تماماً. نحن نعرف كذلك أنه ليس أسهل على محاولات التماس هذا النوع من الأعذار من أن تتحول، وبعفوية مرعبة، إلى فكر تبريري تسويغي متوحش وكافكاوي في التواءاته وعقده وسوريالي في تخريجاته وتعجيزاته. لمست هذا المنحى التبريري الاعتذاري أكثر ما لمسته في مقال الدكتور عبد الرزاق في قوله: بما أن رشدي هو الذي حكم على جبريل فاريشتا بالقتل في "الآيات الشيطانية" لا يكون الإمام الخميني عندئذٍ قد فعل شيئاً عند حكمه بإعدام صاحب الرواية سوى إقامة توازي "بين النص والواقع" عبر المطابقة بين الكاتب وأحد أبطال روايته. ولتعزيز موقفه الغريب هذا استنجد الناقد بمبرر إضافي يتمثل في كوني أنا نفسي قد طابقت في "ذهنية التحريم" – وفقاً لتقديراته – بين سلمان رشدي والشخصية الرئيسية الأخرى في الرواية أي صلاح الدين شامشا. ويدفع الدكتور عبد الرزاق هذا المنحى في التفكير إلى نتائجه المنطقية بإدراجه فتوى الخميني

---

(12) انظر مثلاً، عبد الرزاق عيد، "الثقافة الوطنية / الحداثة: إشكالية الهوية، دار الصداقة، حلب، سوريا، 1996. كذلك "طه حسين: العقل والدين" مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، 1995. ومقاله "نصر حامد أبو زيد: الخيار الصعب خارج "الثيوقراطي" و"الأوتوقراطي"، مجلة "الهدف"، كانون الثاني (يناير)، 1996، ص 78-81.

القائلة في عداد "مشكلات النقد الأدبي" لا أكثر، وبتبريره للنقاد العرب تعاملهم المزري مع "الآيات الشيطانية" بقوله:

"يغدو مشروعاً التنديد والتشنيع الذي قام به النقاد العرب ما دام الكاتب نفسه (أي رشدي) قد بلغ تنديده بـــ "جبريل" حد دمغه بالجريمة والفساد والتشوه والمرض العقلي الذي يتوج بالحكم عليه بالموت".

هل أحمل هذا الكلام على ظاهر معناه أن الزميل الدكتور عبد الرزاق قد قصد شيئاً آخر فلا تتعدى المسالة عندئذٍ حدود سوء تفاهم واقع؟ هل أفهم من هذا الكلام أن الخلط جائز بين قتل شخصية روائية. وهمية في كتاب (أو في فيلم سينمائي) وبين قتل كاتب روائي من لحم ودم في العالم المادي المحسوس باسم إقامة التوازي بين النص والواقع وباسم المطابقة بين الكاتب وأحد أبطال روايته؟ هل أفهم من هذا الكلام أنه إذا قام أديب بالتنديد في إحدى شخصياته الروائية بالتشنيع عليها وبدفعها إلى الجريمة والفساد والموت الخ. يحق عندئذ للنقاد والقراء السياسيين وكبار المسؤولين التعامل مع روايته بالطريقة المزرية ذاتها والتعامل معه على أساس دفعه إلى المصير نفسه استكمالاً للمطابقة بين النص والواقع، ين الروائي وأحد أبطال روايته؟ هل في اعتبار فتوى الخميني نوعاً جديداً متميزاً من أنواع النقد الأدبي تطبيقاً خلاقاً ما، في فضاءات الفكر والثقافة والفن، لمقولة ماركس المعروفة بضرورة الانتقال من سلاح النقد إلى النقد بالسلاح؟! أخيراً ألا يقترب بنا هذا المنطق من تبريرات راسكولينكوف لجريمته ومن محاولة سمير دياكوف إقامة التوازي المطلوب بين النص العدمي الذي كان يشرحه أيفان كارامازوف على امتداد الرواية الشهيرة من ناحية وبين الواقع المعيش لبشر من لحم ودم، من ناحية ثانية، عبر ارتكاب جريمة قتل مشهورة هي الأخرى في الأدب كله؟ ولا بد لي من التذكير كذلك بأنه خلافاً لم يدعيه الدكتور عبد الرزاق لم أطابق على الإطلاق في "ذهنية التحريم" بين شخصية صلاح الدين شامشا في الرواية وبين رشدي نفسه في الحياة وإنما اعتبرت أن الشخصية الروائية المذكورة تحيل، في بعض جوانبها فقط، إلى شخص رشدي وإلى من أجزاء حياته وتجاربه والفارق كبير وكبير جداً، كما نعرف جميعاً، بين الإحالة والمطابقة في تحديد علاقة النص الإبداعي بالواقع وتعيين صلة الأدب بالحياة. وينسحب هذا الاعتبار أيضاً على زعم الزميل الدكتور بأن الإمام الخميني هو أيضاً طابق بين شخصية جبريل فاريشتا في الرواية وبين رشدي حين أصدر حكم الإعدام على الأخير وحرض على قتله!

نعرف جميعاً أنه ما من مجدد أو مخترع أو مصلح أو رائد أو متمرد أو ثائر أو مبدع جريء أو طليعي منشق في التاريخ اصطدم بالمؤسسة الدينية ـ السياسية السائدة في زمانه وذهب ضحيتها إلاّ وظهر من يقول وقتها وبعدها أن الضحية هي التي جنت على نفسها أو إنها هي المسؤولة عن البلاء الذي حل بها أو إنها هي سبب الاضطهاد الذي لحق بها أو إنها لو كانت أكثر دهاء ومناورة ودبلوماسية وخبثاً في قول حقيقتها لتجنب الشر المحدق بها الخ... الخ... مع ذلك وجدت أن الدكتور عبد الرزاق، في التماسه الضمني للأعذار والمبررات لفتوى الخميني في مقاله، يستحضر هو أيضاً لوم الضحية المعهود في تعامله مع قضية رشدي ومحنته! أي أنه يلوم رشدي ويحمله مسؤولية ما حدث لأنه "ساهم في إثارة اللغط الخارج على النص (أي نص "الآيات الشيطانية")" ولأنه "أثار القضية التراثية إثارة خارجة على نظام النص ومنطوقه الروائي" ولأنه "جعل من روايته متكأ لشن حرب ضد المقدس عبر وسيط منحل (جبريل فاريشتا)" ولأنه "أنتج نصاً ملتبساً" أعطى "الإعلام الغربي فرصته السانحة" ليلعب ببعض فصول الرواية "وفق مصالحه وأغراضه وأهوائه". أما الرسالة التي يحملها هذا اللوم فواضحة: لو كان رشدي أكثر دهاء وخبثاً في أدائه لحقق أغراضه في تناول المقدس وتجنب الأخطار والمهالك المعروفة في الوقت ذاته. أو بعبارة أخرى لو حذف رشدي من روايته، على حد قول الدكتور عبد الرزاق، "كل ما يتصل بالإشارات إلى التراث" لما تأثرت الرواية حقاً من ناحية ولما تعرض هو لخطر الموت من ناحية ثانية. لكن الرواية لن تكون عندئذ رواية رشدي التي نعرفها بل رواية أخرى مفصّلة وفقاً لإشارات الناقد وتوصياته ونصائحه.

II

مَركَز الدكتور عبد الرزاق تحليله لرواية رشدي حول فكرة الانفصال الكامل الذي يقول إن رشدي أقامه بين خطيها السرديين الرئيسيين وهما: (1) الخط الذي رسمته الشخصية المحورية الأولى ـ صلاح الدين شامشا ـ ابتداءً بخروجها من الوطن والابتعاد عنه وانتهاءً بالعودة إليه والالتصاق بحياته ومروراً بمرحلة المنفى اللندني الإنكليزي البائسة. (2) الخط الذي رسمته الشخصية المحورية الثانية ـ جبريل فاريشتا ـ ابتداءً بخروجها من الوطن أيضاً والابتعاد عنه وانتهاءً بالعودة إليه دون العودة إليه حقاً ومروراً بمرحلة المنفى ذاته التي أدت في هذه الحالة إلى الجنون والقتل والانتحار بدلاً من التصالح مع النفس ومع الأهل ومع الوطن.

يغالي الدكتور الناقد في تأكيد القطيعة التي يفترض أن رشدي أقامها بين الخطين السرديين إلى حد الاستنتاج بأنه كان بإمكانه (أي رشدي) الاكتفاء بمحور شامشا ومسيرته (الصحية في التحليل الأخير) لإعطائنا رواية ممتازة كاملة ومتكاملة لا سيما وأن الخط السردي الأخر هو مصدر المشاكل العويصة كلها التي أحاطت بالرواية ومنبع الأخطار المميتة التي أحدقت بصاحبها نفسه. يستنتج الدكتور عبد الرزاق ما يلي من هذه الثنائية الصارخة التي أسقطها على الرواية:

(1) "إن المحورين اللذين بنى عليهما الكاتب أحداث الرواية كانا محورين متوازيين ليس بينهما تداخل أو تفاعل أو تناظر دلالي كما لدى بريشت، وبالتالي فإن المقارنة التي قام بها الدكتور العظم مع بريشت لا تجد مصداقيتها في الرواية...".

(2) إن هذا التوازي بلا تفاعل وتقاطع بين الخطين أدى إلى ضياع "الديالوغ" وهيمنة "المونولوغ" وإلى غياب كل "تقاطع حواري بين المحورين" وكل "شكل من أشكال الترابط الجدلي الحواري" بينهما وإلى "تنمية الديكالكتيك الذاتي لكل نسق على حدة" مما يعني "إغلاقه ومن ثم ضياع الحوار الذي عبره تتفتح إمكانية تعدد الأصوات".

(3) إنه كان من الممكن أن تكون الرواية روايتين دون أن تعاني الرواية من التمزق أو الخلل أو العنت، كان من الممكن أن تكون هناك رواية رحلة "صلاح الدين"... ورواية لرحلة "جبريل" يمكن أن تستعير الإطار الجويسي والفوكنري ما دامت هي رحلة في الحلم عبر الذاكرة".

(4) إن شامشا هو بطل الرواية الإيجابي بامتياز الذي يتعاطف الدكتور عبد الرزاق معه كثيراً ويشيد به بصفته نموذجاً "للمثقف الوطني المأزوم في وعيه الشقي بين الانبهار بالغرب" وبين "الخروج من الأزمة... باكتشاف الوعي بالهوية والانتماء" والتجذر مجدداً في الهند.

(5) إن جبريل فاريشتا هو بطل الرواية السلبي بامتياز ـــ البطل المضاد على حد تعبيره ـــ الذي يكرهه الدكتور عبد الرزاق كرهاً شديداً ولا ينعته إلا بنعوت منتقاة من أجواء الرواية على النحو التالي: "شيطان رجيم"، "الشيطان المنبثق من الوحل"، "الحامل لأوبئة شتى"، "المضمخ بالنتانة والانحلال والفم الكريه"، هذا الذي "يعيش بحمى غريزية منحلة"، "صاحب ذاكرة هذيانية مريضة"، "صاحب ذاكرة مفعمة بالنتانة والقبح والتشوه السلوكي والخلقي

والروحي"، "شخصية مشوهة وضيعة ومدانة بالنص"، "شخصية مزرية مقيتة ومضطربة عقلياً"، "شخصية ملتاثة" الخ.

(6) إن انتباه شامشا للنصيحة التي وجهتها له صديقته الهندية زينات وكيل وحمله إياها على محمل الجد هو الذي أنقذه من مصير كان يمكن أن يكون مشابهاً لمصير جبريل فاريشتا علماً بأن نصيحتها تتلخص بالكلمات التالية، وفقاً للدكتور عبد الرزاق: "يجب احتضان الوطن والانتماء إليه كما هو لا كما ينبغي أن يكون..." كذلك "... والحل هو أن تحتضن هذه المدينة ــ مدينتك (أي بومباي) ــ وتقبلها بكل ما فيها من أخطاء ونواقص... يجب أن تسعى لأن تصبح واحداً من أهلها... وأن تنتمي إليها كما هي... لا كما ينبغي أن يكون!..."[13].

سأبدأ مناقشتي بالقول إن من شأن تصور الدكتور عبد الرزاق الثنائي ــ المانوي هذا لبنية "الآيات الشيطانية" اختزالها إلى مجرد رواية "أبطال وحرامية" لا أكثر. وبناء عليه باستطاعة الذين يحبون الأبطال الإيجابيين الاكتفاء بالفصول الخمسة التي تحكي حكاية صلاح الدين شامشا وحكاية اغترابه ومغامراته في بلاد الفرنجة ومن ثم عودته سالماً إلى أرض الوطن. أما الذين يفضلون "الحرامية" فبإمكانهم التركيز على فصول الرواية الأربعة الأخرى التي تقص قصة جبريل الشرير بخيالاته المريضة وكوابيسه المجنونة ونهايته التعسة على أرض الوطن ذاته. ويريد الزميل الدكتور إقناعنا أيضاً بأن شق الرواية على هذا النحو البدائي إلى شطرين لا رابط بينهما لا يلحق بها أي أذى ولا ينطوي على أي عنت أو عسف بحقها! ويذكرني هذا الأسلوب في تقسيم الرواية بالنظرية الغرابية ــ التآمرية في إعادة ترتيبها لها أيضاً. يطلق صاحب النظرية المذكورة ــ زهير علي شاكر ــ اسم "الرواية" على فصول "الآيات الشيطانية" التي تحكي رحلة صلاح الدين شامشا واسم "الرسالة" على الفصول الباقية والتي تحكي رحلة جبريل فاريشتا الموازية والمنفصلة، أو على حد تعبير صاحب النظرية:

> "... ولا أعني بذلك مجرد أن الكاتب يعبر عن رأيه في القضايا التي يطرحها من خلال تفاعل شخصيات القصة مع بعضها البعض ومع العالم الذي يحيط بها، في تزاوج بين السرد القصصي والرؤية العقلية ــ فهذا شيء عادي ومفترض في كل عمل أدبي. وإنما أعني حرفياً

---

[13] انظر أيضاً "الآيات الشيطانية"، ص 541.

> أن الكتاب قسمان منفصلان لا يكاد يربط بينهما إلا علاقة واهية. أحد القسمين قصة طويلة ذات فصول خمسة ــ وسأسميها "الرواية"، والقسم الثاني كتاب رأي محض ذو أربعة أبواب، وسأسميه "الرسالة". والغريب أن الكاتب لم يجمع كلا القسمين في جزء منفصل عن القسم الآخر، ولكنه أدخلهما بعضهما في بعض بترتيب أقرب إلى طريقة "تعشيق" التروس: فصل من الرواية، ثم باب عن الرسالة، ثم فصل آخر من الرواية، وهكذا حتى آخر الكتاب. كأنهما كانا في الأصل كتابين منفصلين فككهما صاحبهما إلى ملازم وأرسلهما إلى ورشة التجليد، وأمر أن يعاد تجليدهما في مجلد واحد بطريقة تبادلية، ملزمة من هذا ثم ملزمة من ذاك الخ"[14].

أما غرض رشدي من هذه العملية التعشيقية التجليدية الماكرة كلها فيتلخص في نشر التعاليم الشيعية ــ الغرابية التي تحملها "الرسالة" على أوسع نطاق عبر تمويهها وتغطيتها بالقسم الآخر من "الآيات الشيطانية" وهو القسم الذي يطلق عليه صاحب كتاب "الغراب الأبيض" اسم "الرواية". وما لجوء رشدي إلى أسلوب تيار الوعي "الجويسي" و"الفوكنري" في كتابة "الرسالة" إلا إمعاناً في عمليات التمويه والتضليل المذكورة كي يضمن وصول سموم "الرسالة" سالمة إلى عقول القراء وقلوبهم وضمائرهم.

إذا كان لا بد من تجزئة الرواية بصورة أو بأخرى فإني أقترح التقسيم التالي باعتباره أكثر دقة من ناحية وأكثر قرباً من روح الرواية وإيقاعها الداخلي من ناحية ثانية:

الجزء الأول: رحلة صلاح الدين شامشا وجبريل فاريشتا معاً (ش ــ ف).

الجزء الثاني: رحلة ماحوند حتى انتصار حركته.

الجزء الثالث: رحلة عائشة وأتباعها إلى مكة سيراً على الأقدام عبر بحر العرب وتفرعاتها.

بتناوب تكرار الأجزاء الثلاثة عبر فصول الرواية التسعة وفقاً للإيقاع التالي:

ش- ف / ماحوند / ش- ف / عائشة / ش- ف / ماحوند / ش- ف / عائشة / ش- ف
90 ص / 40 ص / 80 ص / 40 ص / 120 ص / 40 ص / 80 ص / 40 ص / 40 ص

واضح إذن :

(1) أن خط شامشا ــ فاريشتا يظل هو مركز ثقل الرواية وعمودها الفقري غير القابل للتمزق أو الإلغاء ولو جزئياً (خمسة أسباع مجموع صفحاتها).

---

(14) "الغراب الأبيض"، مرجع مذكور سابقاً، ص 10-11.

(2) أن خط شامشا ـــ فاريشتا الأساسي يتكرر بإيقاع منتظم على امتداد الرواية كلها وبتناوب دقيق ومحسوب مع الخطين الفرعيين الآخرين ويتناسب ظاهر في عدد صفحات كل جزء من أجزائها الثلاثة.

(3) أن عدد صفحات الجزأين الثاني والثالث متساوٍ تماماً في الحالات كلها كما يشغل الجزآن المذكوران السُّبعين الباقيين من عدد صفحات الرواية.

أما بالنسبة لفكرة الدكتور عبد الرزاق بالتخلص من خط فاريشتا المتعب والمزعج والاكتفاء برحلة شامشا وحدها فإني أتقدم باقتراح أفضل فنياً وأكثر جذرية نقدياً يقول بالاستغناء عن خط شامشا ـــ فاريشتا بأكمله مما سيتركنا مع عمل جديد ومتميز بدوره، أي مع رواية تعج بالشخصيات الثانوية والفرعية العابرة (على طريقة روايات تشارلز ديكنز) ولكن بلا خط أساسي مهيمن أو عمود فقري يحمل، بصورة أو بأخرى، الرواية من أولها إلى آخرها. سنجد أنفسنا عندئذٍ مع بانوراما واسعة لشخصيات صغيرة كثيرة ومتنوعة ومتعددة، سريعة الحركة وسريعة الظهور والغياب والتنقل والترحال في عصر العولمة الرأسمالية. لنتصور "الآيات الشيطانية"، إذن، وليس فيها إلا شخصيات مثل: بيلي بطوطة وريكها ميرشانت وميرزا أخطا ومدام قريشي وميشال وأناهيب سفيان وهال فالنس واشاعر بهوبن غاندي وزينات وكيل وروزا دياموند وأهورو سيمبا وجون مسلمة وويسكي سيزوديا (ويسكي ـــ صودا) وراشيل واتكينز وأورفيا فيليبس وأوريا موزلي وعثمان (المنبوذ الذي اعتنق الإسلام ووقع في حب العرافة عائشة) الخ... ستكون رواية ناجحة بالتأكيد.

لاستكمال مناقشة تصور الدكتور عبد الرزاق الثنائي ـــ المانوي لطبيعة العلاقة (أو بالأحرى غياب العلاقة) بين محوري شامشا وفاريشتا في "الآيات الشيطانية" لا بد لي هنا من مراجعة لخطها السردي العام بغرض امتحان تحليلات الزميل وأحكامه على النص والتأكد من مدى انسجامها حقاً مع أحداث الرواية وحركة شخوصها وتقاطعات خطوطها السردية المتوازية وغير المتوازية (في الحياة كما في الأدب كثيراً ما تلتقي الخطوط المتوازية وتتلامس وتتقاطع وتتعقد الخ، والعكس بالعكس).

وقع التماس الأول بين شامشا ـــ الملعقة وبين جبريل ـــ الملاك (تعني كلمة "فاريشتا" ملاك في الفارسية والأردية" في طائرة الخطوط الجوية الهندية المخطوفة على ارتفاع 33 ألف قدم وفي المجال الجوي البريطاني. بعد تفجير الطائرة "بستان" سقطا معاً من السماء العالية وهما يتبادلان المزاح والدعابة ليستقرا على يابسة الشاطئ الإنكليزي: نقطة التقاء مغامرتهما الكبرى في

الأرض الجديدة كما يرويها رشدي في "الآيات الشيطانية". يحيل هذا المشهد بوضوح إلى أعتق قصة سقوط في ذاكرة البشرية (أو بتحديد أكبر في ذلك الجزء من البشرية الذي ننتمي إليه نحن في هذه المنطقة من العالم) لذا نجد والدة جبريل في الرواية وهي تناديه تحبباً في صغره: "يا شيطان"[15] كما نلحظه وهو يبوح لصلاح الدين شامشا، قبل سقوط البستان المعلق، أنه لا يرى نفسه في الحلم كما هو بالذات بل كما هو الملاك الذي "يحمل اسمه بالذات"[16]. أضف إلى ذلك روايته للحلم الذي جاءه وهو في حضن أمه:

"... عملاق بلا أجنحة، يقف وقدماه فوق الأفق وتلف يداه الشمس. يرى في أحلامه المبعثرة بدايات، الشيطان مطروداً من السماء، يحاول الإمساك بغصن أكثر الأشياء علواً، سدْرة المنتهى* في الطرف الأقصى تحت العرش، الشيطانُ يُخفق، يهوي، دِجّ"[17].

وتقول الأسطورة اليونانية القديمة بالمناسبة إن أكل ثمار شجرة السدر (اللوطس) وشرب النبيذ المصنوع منها يسببان النسيان وكثرة الأحلام والرؤى، وهذا تماماً ما يعاني منه جبريل فاريشتا[18].

التجأ المطرودان من "بستان" السماء إلى منزل العجوز الكولونيالية الإنكليزية روزا داياموند التي كانت أحلامها تدور كلها حول أسطول النورمانديين وهو يغزو إنكلترا قبل تسعة قرون مروراً بالأرض التي يقع بيتها في وسطها ووصولاً إلى عاصمة إنكلترا بعد معركة (Hastings) التي مكنت الغزاة من لندن ومن البلد معها سنة 1066. وكما هو متوقع، سطرت روزا ألماس العتيقة

---

(15) "الآيات الشيطانية"، ص 91.

(16) المرجع السابق، ص 83.

* ولقــد رآه نزلة أخرى. عند سدرة المنتهى. عندها جنة المأوى. إذ يغشى السدرة ما يغشى" (سورة النجم، 13-16).

(17) المرجع السابق، ص 91 (التشديد في النص الأصلي).

(18) في الكتاب التاسع من "أوديسة" هوميروس يترل البطل أرض "أكلة اللوطس"، أي أكلة شجرة ثمرة شجر السدر وتسمى "النّبْق" بالعربية.

انظر : "الأوديسية"، ترجمة عنبرة سلام الخالدي، دار العلم للملايين، بيروت 1986، ص 100. يجد القارئ المقطــع المكافئ لــ "أكلة اللوطس" عند جيمس جويس في مطلع القسم الثاني من رواية "عوليس" الذي يبدأ بمحادثـــة الحورية "كاليبسو" ثم ينتقل إلى حادثة "أكلة اللوطس". يقال أيضاً إن إكليل الشوك الذي وضع على رأس المسيح أثناء صلبه صنع من شوك ثمار شجر السدر.

في استعماريتها على إرادة الهندي الأسمر جبريل فاريشتا الذي حط على أرضها استعداداً لغزو جديد لها ولكن بطرق أكثر خبثاً وأساليب أكثر مكراً مما كان متاحاً للغزاة الأوائل قبل 900 عام. حين جاءت قوى الأمن والنظام العام تبحث عن الغرباء والمتسللين في منزلها تخلى جبريل عن زميله شامشا متظاهراً بأنه صديق قديم للعجوز البيضاء بعد ارتدائه ملابس زوجها القديمة (مما أعطاه فوراً مكانة اجتماعية معينة في نظر البوليس الإنكليزي). وفي المقابل، بدا شامشا وحده الأجنبي الدخيل والمتسلل الغريب الذي لا يحمل أية أوراق ثبوتية والذي ادعت روزا أنها وجدته على الشاطئ بين الحياة والموت فأدخلته بيتها بمساعدة ضيفها ـ الهندي الآخر ـ شفقة عليه ولأسباب إنسانية محض. حين همّت الشرطة بإلقاء القبض على شامشا احتج بجنسيته البريطانية وبزوجته الإنكليزية الرائعة البياض وبشهرته التلفزيونية ولكن دون جدوى:

"جبريل"، صاح شامشا "من شان الله أخبرهم بالذي حدث"... "جبريل"، قال صلاح الدين شامشا، "ساعدني". لكن عين جبريل كانت في قبضة روزا دياموند. نظر إليها ولم يعد بإمكانه الإشاحة بنظره عنها. أومأ برأسه بعدها وصعد إلى فوق من جديد. لم يحاول أحد منعه. حين وصل شامشا إلى ماريا السوداء [أي عربة السجن المصفحة] شاهد الخائن جبريل فاريشتا وهو ينظر إليه من البلكون الصغير خارج غرفة نوم روزا و(هذه المرة) لم يكن هناك نور مشع يلف رأس ابن الحرام هذا"[19].

بعد اعتقال شامشا وسوقه مخفوراً إلى مصير مجهول ـ معلوم:

"كثيراً ما تعجّب جبريل فاريشتا من سلوكه هذا بدا له في تلك اللحظة الأشبه بالحلم والتي وقع فيها في أسر عيني الإنكليزية العجوز أن إرادته لم تعد ملكه ليأمرها وأن حاجات شخص آخر هي التي سيطرت"[20].

تحرر جبريل في النهاية من سيطرة السيدة الماسية ومن أسر إرادتها. ركض بعيداً عن بيتها وهو يصرخ "**لندن ـ شريف** (على نسق شام شريف) ها أنا ذا آت"[21].

ومع أن خطي الرواية الرئيسيين انفرجا عند هذه النقطة وافترقا وتباعدا إلا أنهما عادا إلى الالتقاء والتقاطع والتفاعل والتداخل والتأثير والتأثر المتبادلين بعد

---

(19) "الآيات الشيطانية"، ص 142.

(20) المرجع السابق، ص 143.

(21) المرجع السابق، ص 156 (التشديد في النص الأصلي).

خوض كل من شامشا وفاريشتا لمغامرته اللندنية ـــ الإنكليزية منفرداً إلى حين. تم اللقاء الأول بين البطلين في حفلة ضخمة أقامها بيلي بطوطة وميمي ماموليان (محتال ومحتالة على المستوى الدولي) لنجوم السينما الهندية والعالم ثالثية في لندن ومن لف لفهم من أصحاب مصالح وشخصيات وسياسيين صغار ومتمولين كبار وانتهازيين ووسطاء وعارضات أزياء ونصابين وعملاء ووكلاء ونبلاء محليين من الدرجة الثالثة والرابعة[22] .

في تلك اللحظة، كان جبريل فاريشتا في قمة شهرته السينمائية على الرغم من مرض انفصام الشخصية الذهاني الذي ما فتئ يثقل عليه ويرهقه ويكاد يفقده البقية الباقية من عقله وصحته النفسية والجسدية. أما صلاح الدين شامشا فقد كانت تسيطر عليه في اللحظة ذاتها انفعالات الحسد والغيرة من زميله جبريل ومشاعر الحقد الشديد عليه والرغبة العارمة في الانتقام منه. فيما يلي تقرير عن حال شامشا في حفلة بيلي بطوطة وميمي ماموليان:

> "لنلاحظ، أولاً، كم هو في عزلة هذا السالادين... في الوقت الذي يقف فيه فاريشتا هناك على جسر لندن محاطاً بالمعجبين وفي قلب الحشد تماماً... يبكي هذا المتفرج الحانق في داخله، يتناول كأساً أخرى ـــ يرى في قعرها: وضعه النكرة وشهرة الآخر الموازية كم هي ضيزى هذه القسمة... يا إلهي ما أقسى هذه الحال، أن يضطر هو سالادين ـــ الذي كانت غايته وكان جهاده جعل هذه المدينة مدينته ـــ لأن يراها راكعة أمام غريمه المزدري لها (أصلاً)! ـــ كذلك هناك: شامشا تواق لأن يقف مكان فاريشتا في حين أن مكانه هو لا يهم جبريل على الإطلاق... وهكذا: جبريل فاريشتا يحاكَم من قبل شامشا... والنتيجة: مذنب إلى الأبد **بما لا يغتفر** وتبعات ذلك سوف تتبع"[23].

في حين تظاهر شامشا بعد هذا اللقاء بأن المياه عادت إلى مجاريها بينه وبين غريمه كان في الواقع يخطط للانتقام منه بأكثر الأساليب خسة وضعة وخبثاً[24]. راقب شامشا بدقة زميله سابقاً وصديقه حاضراً بغية اكتشاف نقطة الضعف الأكثر تعرضاً وإيلاماً لينال منه عبرها ويدمره من خلالها فوجدها في مرضه العقلي والنفسي وفي حبه لـــ آلي كون وهيامه بها وغيرته عليها لا سيما أنها كانت له

---

(22) المرجع السابق، ص 421-431 .

(23) المرجع السابق، ص 425-426، (التشديد في النص الأصلي).

(24) المرجع السابق، ص 428-440.

بمثابة "العكاز والممرضة وكبش المحرقة"[25] في وقت واحد. بعد جولة طويلة في لندن سيراً على الأقدام برفقة جبريل، استنتج شامشا ما يلي بينه وبين نفسه:

"لا حاجة إلى جهد كبير الآن لدفعه فوق الهاوية. يبدو أني أصبحت **محتالاً أنا أيضاً يا ميمي. يكمن فن القاتل في جذب الضحية قريباً إليه مما يسهل طعنها** بالسكين"[26].

أخذ انتقام شامشا شكل سلسلة من "المكالمات" الهاتفية المغفلة التي توحي زوراً إلى جبريل بأن محبوته تخونه يومياً وفي كل الأوقات ومع أكبر عدد ممكن من الرجال. استخدم موهبته الفائقة في تقليد الأصوات وتمويهها، مهما كانت، لتحقيق غرضه بأكبر درجة ممكنة من الفعالية. كما وضع مهاراته الراقية وخبراته المتقدمة في ميادين التمثيل والدعاية والإعلان في خدمة عملية "دفع خصمه فوق حافة الهاوية" ونجح في مسعاه. انهال شامشا على جبريل عبر التيلفون بسلسلة من "الطقاطيق" الموزونة والمقفاة والملحّنة ـ على طريقة الدعايات الغنائية التي نشاهدها على التلفزيون ونسمعها في الراديو ـ موضوعها الوحيد هو خيانة آلي كون له في كل لحظة ومع من هب ودب مما أفقده صوابه نهائياً وجعله يفر من منزلها (ومنزله أيضاً) هائماً على وجهه في شوارع لندن يحمل بوقاً اسمه "عزرائيل" ويهذي بعبارات من نوع "المجد لمجيء الرب القريب" و"أنا يد الله اليمنى" و"الملاك عزرائيل سيبيد البشر أجمعين"، يقتل الأشرار ويبشر بسيادة الخير والحق والعدل وما إليه من هلوسات. هذه هي "الأبيات" أو "الكلمات" أو "الآيات" الشيطانية (الأخرى) التي وسوس بها الشيطان الآخر في الرواية ـ سلادين شامشا ـ لرفيق الطائرة وزميل الغربة بغية تدميره كلياً[27].

بسبب موت الدكتور أوهورو سيمبا ـ سيلفستر زوبرتس سابقاً ـ وهو قيد الاعتقال لدى البوليس الإنكليزي، انفجرت المدينة العالم ثالثية داخل لندن ("المدينة الظاهرة ولكن غير المرئية") بالحرائق والشغب والتدمير (حريق حي بريكستون في لندن، أي هارلم لندن، سنة 1981 و"بريك هول" في الرواية)[28]. امتدت ألسنة

---

(25) المرجع السابق، ص 429.

(26) المرجع السابق، ص 400، (التشديد في النص الأصلي).

(27) المرجع السابق، ص 443-448 .

(28) يذكـر رشدي في واحدة من مقابلاته الصحفية أن شقيقته تعرضت للضرب والأذى على أيدي الشباب العنصـري الإنكليزي الأبيض في إحدى عربات مترو لندن أثناء أحداث حي بريكستون ولما رفضت الشرطة المحلية التعامل بجدية مع شكواها منعتها مشاعر الخجل والإحساس بالعار التي غمرتها وقتها من متابعة شكواها لدى السلطات الأعلى

اللهب إلى مقهى ونزل الشاندار الذي كان قد التجأ إليه شامشا في لحظات الشدة قبلاً. في هذه الفوضى العارمة وقعت عين جبريل على شامشا في الطريق، التقت الأعين مجدداً وفي واحدة من تلك الومضات الكاشفة في حياة البشر سقطت الغشاوة فجأة عن عيني جبريل وأدرك تماماً حقيقة ما حدث، حقيقة ما فعله به الصديق صلاح الدين شامشا[29]. في هذه اللحظة:

"... لم يبق من سالادين الآن إلا هذا: نار الشر المعتمة في روحه وهي تلتهمه بالتمام والكمال كتلك النار الغامرة الأخرى بألوانها المتكثرة التي أخذت تلتهم المدينة وهي تصرخ"[30].

لكن حيث شاهد شامشا ألسنة اللهب تلتهم نزل ومقهى الشاندار عادت له إنسانيته، ثارت حميته، تذكر سفيان وهند وأولادهما، اقتحم الدار المحترقة في محاولة لإنقاذ من فيها. والآن:

"أنظر إلى هذا الإنسان الساقط الذي حاول دون أدنى ندم تحطيم عقل إنسان آخر، واستغل لهذا الغرض امرأة بريئة كلياً... هذا الإنسان ذاته يجازف بحياته وبلا أدنى تردد تقريباً في محاولة إنقاذ طائشة. ما معنى هذا؟".

طرح الحطام المتساقط البطل أرضاً بلا حراك، كسر ذراعيه وأضلاعه وسبب له نوبة قلبية مفاجئة. في هذه اللحظة الحرجة يقتحم العدو جبريل المكان ذاته ليجد عدوه على هذه الحال المؤسفة. مرة ثانية التقت الأعين وتخاطبت ورأى شامشا ما في عيني جبريل من إدراك ومعرفة. حاول أن يقول شيئاً لكنه سكت واستسلم للأمر الواقع. ومع أن جبريل سأله: "لماذا فعلت ما فعلت؟" لم يتوقف جبريل للحظة عند السؤال بل صرفه بحركة سريعة من يده في وقت كان شامشا يواجه فيه ثلاثة أنواع من الموت: الموت احتراقاً، الموت لأسباب طبيعية، الموت على يد جبريل. حاول شامشا النطق بشيء ما وبصعوبة: "سامحني". "ارحمني". هنا:

"... خطا جبريل فاريشتا بسرعة إلى الأمام حاملاً سالادين على طريق الصفح والغفران نحو هواء الليل الحار. وهكذا، في ليلة كانت فيها المدينة في حالة حرب، في ليلة مثقلة بالعداوات والغضب الشديد حدث هذا الانتصار الصغير للمحبة وكان هو العَوَض"[31].

---

(29) "الآيات الشيطانية"، ص463.

(30) المرجع السابق، ص 463 .

(31) المرجع السابق، ص 468.

تم اللقاء الأخير بين شامشا وجبريل في منزل الأول في بومباي بعد وفاة والده. وجد شامشا جبريل في حالة يرثى لها بعد أن فقد صوابه نهائياً نتيجة اشتداد المرض عليه وبلوغه أقصى درجاته حدة. أخذ اللقاء شكل المجابهة من جانب جبريل مما فاجأ زميله القديم لأن:

"اعتقد صلاح الدين ـــ عن سذاجة كما تبين فيما بعد ـــ أن أحداث حريق بريك هول، التي أنقذ جبريل حياته في غمرتها، قد طهرتهما معاً بطريقة أو أخرى وطردت تلك الشياطين دافعة بها إلى النار الحارقة وأن المحبة أثبتت قوة تأثير مؤنسنة تضاهي قوة الكراهية وأنه باستطاعة الفضيلة أن تغيّر البشر مثل الرذيلة. لكن ما من شيء يبقى إلى الأبد وما من علاج يمكن أن يكون كاملاً"[32].

اعترف جبريل بأنه قتل حبيبته آلي كون والصديق المشترك ويسكي سيزوديا الذي حاول مصالحتهما في بومباي. كما اعترف بجنونه وبدور "الآيات" الشيطانية الموزونة والمقفاة التي وسوس له بها شامشا عبر التليفون (ياغو وعطيل) ثم أخرج المسدس المخبأ في المصباح العجيب الذي كان قد ورثه شامشا للتو عن أبيه وقتل نفسه بدلاً من أن يطلق النار على غريمه انتقاماً منه واسترداداً لثأر من صديق مزعوم خطط بنفسه وعن سابق تصميم وإصرار لدفعه فوق الهاوية. للمرة الثانية أنقذ جبريل حياة شامشا على الرغم من كل شيء.

أستخلص من هذه المراجعة الاستنتاجات التالية:

(1) لا تقبل رواية "الآيات الشيطانية" بأي شكل من الأشكال قراءة الدكتور عبد الرزاق لها المبنية على فكرة وجود انفصام تام بين الخط السردي الذي رسمته شخصيتها المحورية الأولى من ناحية وبين الخط السردي الذي رسمته شخصيتها المحورية الأخرى، من ناحية ثانية. يبدو لي أن الزميل الناقد وقع هنا في الكثير من التبسيط والتبسيطية في محاولة منه لإنقاذ الجزء الذي يحبه ويعجبه ويوافق عليه سياسياً من الرواية عبر تتفيه الجزء الآخر منها وتسفيهه لأن الإحراجات السياسية والاعتراضات الدينية والتهديدات الإسلامية والمخاطر الحياتية كانت قد أُسندت كلها إليه. بعبارة ثانية إن قراءة الدكتور عبد الرزاق المانوية هذه لا تحكمها اعتبارات النص الروائي وحركته الداخلية وخطه السردي ودلالاته المتبادلة بمقدار ما تحكمها اعتبارات خارجية وسياسية ودولية لاحقة نعرفها جميعاً. كما يبدو لي أن محاولة الإنقاذ المذكورة هي التي دفعته إلى القول إنه كان يمكن لـــ "الآيات الشيطانية" أن

---

(32) المرجع السابق، ص 540 .

تكون روايتين "دون أن تعاني من التمزق والخلل والعنت"؛ رواية تهمنا كثيراً لأنها نظيفة ومرضي عنها وتنتهي نهاية وطنية سعيدة اسمها "رحلة صلاح الدين"؛ ورواية لا تهمنا كثيراً لأنها تتصف، أولاً، بالصفات المعاكسة كلها؛ وثانياً لأنها "تستعير الإطار الجويس أو الفوكنري" للتعبير عن "رحلة الحلم عبر الذاكرة"؛ وثالثاً لأنها تنتهي نهاية كئيبة تاعسة وعبثية؛ وكان يمكن أن يكون عنوانها: "رحلة جبريل الشقية: عبرة لمن يعتبر". من هنا مغالاة الدكتور عبد الرزاق في تقبيح صورة جبريل والتشنيع عليها وإظهارها بمظهر الشر الخالص حتى لو أدى به ذلك إلى انتهاك مسطح لمنطوق الرواية الأولى والظاهري.

(2) ليس صحيحاً على الإطلاق قول الدكتور عبد الرزاق بأن المحورين اللذين بنى عليهما رشدي روايته "كانا محورين متوازيين ليس بينهما تداخل أو تفاعل أو تناظر دلالي كما لدى بريشت..." لأن خطوط "الآيات الشيطانية" المتوازية تقاطعت كلها وتداخلت وتفاعلت وتناظرت دلالياً كما عند بريشت وأكثر. في الواقع تداخل الخطان المتوازيان وتفاعلا إلى درجة جعلت شامشا العاقل الحقود والحسود يتحول، في التحليل الأخير، إلى القاتل الحقيقي، كما جعلت جبريل المعتوه، ولكن الغفور والصفوح، يتحول إلى المنقذ الحقيقي (على الرغم من كل شيء) في خاتمتها. أما بالنسبة لملاحظة الدكتور عبد الرزاق بأن المقارنة التي أقمتها بين رشدي وبريشت في "ذهنية التحريم" لا تجد لها أية مصداقية في "الآيات الشيطانية" بسبب غياب التناظر الدلالي والتفاعل والتداخل الخ، بين خطي الرواية المتوازيين فأحب أن أوضح أن المقارنة المذكورة بقيت محدودة في شخصيتي الشاعر بعل في رواية رشدي وبطل مسرحية بريشت الأولى الشاعر بعل أيضاً ولم تطمح على الإطلاق إلى إقامة مقارنة عامة بين رشدي وبريشت علماً بأني غير مؤهل بالتأكيد لإنجاز مثل هذه المهمة النقدية الأدبية المعقدة. مع ذلك ما زلت أعتقد بأن للمقارنة المذكورة ــ ضمن حدودها المرسومة طبعاً ــ أساساً حقيقياً في عمل الأديبين تماماً لأن فكرة الدكتور عبد الرزاق عن غياب "التداخل والتفاعل والتناظر الدلالي" في رواية رشدي، مقابل حضورها كلها عند بريشت، خاطئة كلياً.

(3) لا شيء في مراجعتنا للخط السردي العام للرواية والذي تتدرج تحته تقاطعات وتفاعلات وتداخلات خطيها المتوازيين الرئيسيين يسوغ استنتاجات الدكتور عبد الرزاق حول ضياع "الديالوغ" فيها وهيمنة "المونولوغ" عليها وافتقادها، بالتالي، لكل "شكل من أشكال الترابط الجدلي الحواري" بين محوريها الرئيسيين الخ... على الرغم من وجود "المونولوغ" بقوة في "الآيات الشيطانية" إلا أنه ليس ذلك النوع من "المونولوغ" الأوروبي الفردي المعهود الذي ينتهي إلى الانغلاق على

نفسه كلياً في حالة مونادية ذاتية آسرة تجعل من احتمالات تواصله مع "المونولوغات" الأخرى، المجاورة أو السابقة أو اللاحقة، من رابع المستحيلات. إن "مونولوغات" الشخصيات الرئيسية في رواية رشدي ذات طابع هندي وعالم ثالثي جماعي مشترك، أي أنها لا تؤثر في بعضها البعض بفاعلية فحسب، بل يدخل كل واحد منها بصورة حميمة جداً في التكوين العضوي لـ "المونولوغات" الأخرى جميعاً. وللتدليل على ما أقول تكفي المقارنة بين علاقات جبريل المتبادلة مع حبيبته آلي كون والتي تبقى خارجية غير صميمية على الرغم من غرامهما العارم ومجادلاتهما الدائمة، من ناحية، وبين علاقات صلاح الدين المشابهة مع حبيبته الهندية زينات وكيل التي تتصف بالخصائص المعاكسة كلها، من ناحية ثانية. أضف إلى ذلك دور كل من شامشا وجبريل في تشكيل الآخر داخلياً وفي العمق — سلباً وإيجاباً — وفي تحديد مصيره ونهايته وفي تكوين ديالوغه الخاص والعام مما لا نجد له شبيهاً في تفاعلات شخصيات الرواية الأخرى كلها تقريباً: الأوروبية منها أو العالم ثالثية أو الواقعة في منزلة بين المنزلتين منهما. تصف الرواية، عند نقطة معينة، جبريل وصلاح الدين بالـ "ضدين الموصولين معاً... كل رجل منهما هو ظل الرجل الآخر"[33]، لذا نجد أن انتقام صلاح الدين شامشا المدروس هو الذي أوصل جبريل فاريشتا إلى الجريمة والانتحار كما أن صفح جبريل وعفوه هو الذي أتاح لصلاح الدين فرصة لحياة ثانية أو ربما ثالثة ورابعة أكثر أصالة والتزاماً في بومباي الخ. على كل حال أريد أن أسجل هنا الشهادة التالية للروائي المكسيكي الكبير كارلوس فوينتيس (Carlos Fuentes) فيما يتعلق بمسألة "الديالوغ" و"المونولوغ" عند رشدي عموماً وفي "الآيات الشيطانية" تحديداً:

"رشدي هو تجسيد للخيال و"الديالوغ" الباختيني (نسبة إلى ميخائيل باختين) في مواجهة "مونولوغ" الدولة والدين المنظم والشركات المتعددة الجنسيات".

(4) درءاً لأي التباس، لا بد من إضافة ملاحظة توضيحية صغيرة وهامة إلى استنتاج الدكتور عبد الرزاق الصحيح بأن خلاص شامشا في نهاية الرواية تمثل في تقبله الفعلي لدعوة زينات وكيل له إلى "احتضان الوطن والانتماء إليه كما هو لا كما ينبغي أن يكون" وإلى احتضان بومباي و"تقبلها بكل ما فيها من أخطاء ونواقص" وإلى السعي للتحول إلى واحد من أهلها والانتماء إليها "كما هي لا كما ينبغي أن تكون". تبدو الدعوة، كما يصورها الدكتور عبد الرزاق، سلبية أكثر بكثير مما تسمح به شخصية زينات وكيل في الرواية ومنفعلة ومستكينة أكثر بكثير مما

---

(33) "الآيات الشيطانية"، ص 426 .

يقبله نص رشدي نفسه. بعبارة ثانية، تتجاوز دعوة زينات لصلاح الدين مجرد احتضان المدينة والانتماء إليها على حالها البائسة كما تتجاوز مجرد الرضى بالوطن بعجره وبجره ونواقصه ومصائبه...الخ، إلى الإسهام، بصورة أو بأخرى، في نقد ذلك كله وفضحه والعمل على تغييره، أو ربما في العمل، قدر المستطاع في الوقت الحاضر، على التخفيف من أمراضه وشروره وأعبائه وبلاياه ومن آثارها المدمرة على أهل المدينة أنفسهم. زينات وكيل في الرواية طبيبة فاعلة جداً في أوساط الناس العاديين والفقراء من أهل مدينتها، كاتبة، ناقدة أدبية، امرأة متحررة، مناضلة في صفوف "الحزب الشيوعي الهندي (الماركسي)"، همها الطاغي في الوقت الحاضر هو الوقوف في وجه العنف الطائفي المكشوف في الوطن كما هو، والمسيطر على المدينة كما هي وكأن بلاياها وشرورها الأخرى لا تكفيها. زينات وكيل هي التي ورطت صلاح الدين شامشا، بعد نصيحتها له باحتضان الوطن كما هو والقبول بمدينته على حالها، بما لم يكن ليخطر لها على بال في يوم من الأيام: الانخراط معها في تظاهرة جماهيرية عارمة ينظمها الحزب الشيوعي الهندي (الماركسي) وحلفاؤه احتجاجاً على موجة العنف الطائفي التي تجتاح البلاد وتقضي على العباد وتهدد الوطن كما هو وتدمر حياة المدينة المطلوب من شامشا الانتماء إليها كما هي لا كما يجب أن تكون!

بعد الانتهاء من مناقشات الإعداد للتظاهرة الكبيرة في المدينة "أصيب صلاح الدين شامشا بشيء من الذهول بسبب السرعة التي أخذت تتبدل بها حياته مرة أخرى" وكان لسان حاله يتساءل متعجباً: "**أنا أشارك في نشاط للحزب الشيوعي الهندي (الماركسي)! لن تتوقف العجائب أبداً. لا بد أني عاشق عن حق وحقيق**[34]". لذا أدعو هنا لأؤكد استنتاجي في "ذهنية التحريم" بأن زينات وكيل، كما رسمها رشدي، هي بالفعل زينة روايته وسيدتها الأولى بلا منازع بالإضافة إلى كونها وكيلة الاسترجاع الفاعل ــ وليس المنفعل والمستكين والراضي فقط ــ لشامشا إلى وطنه ومدينته ولكن دون إغفال حقيقة فرويدية هامة أخرى عنه: لم ينجح شامشا في التصالح مع نفسه ووطنه ومدينته وفي تحقيق توازنه الداخلي ونضجه الشخصي إلا بعد موت والده.

## II

بما أن "الآيات الشيطانية" لا تقبل التبسيطية التي فرضها عليها الدكتور عبد الـرزاق باختلاقه هذه الثنائية الحادة بين بطلها الإيجابي الوطني الذي عاد إلى

---

(34) المرجع السابق، ص 538 (التشديد في النص الأصلي) .

بـلده الهـند وتجذر فيه (مبدأ الخير)، من ناحية، وبين بطلها الشيطاني السلبي المضاد الذي انتهى إلى جرائم القتل والانتحار (مبدأ الشر) من ناحية ثانية، أجد لزاماً عليّ العودة إلى الرواية نفسها لطرح السؤال: من هو جبريل فاريشتا هذا حقـاً؟ يكتسب السؤال أهمية مضاعفة لسببين: (1) لأن المراجعات والدراسات الأجنـبية والمحـلية التي تناولت "الآيات الشيطانية" بالنقد والمعالجة والتحليل أهمـلت بشـكل ظاهـر وملحوظ محور جبريل فاريشتا فيها لصالح شخصيتها الرئيسـية الأخـرى الأكثر جاذبية وسطحية والأقل تعقيداً والأقرب منالاً (ولا أسـتثني نفسـي من هذه الملاحظة في "ذهنية التحريم"). (2) لأن الدكتور عبد الـرزاق لا يـرى فـي جبريل إلا أقبح الصفات وأبشع الخصال على طريقة: "شـيطان رجيم"، "الشيطان المنبثق من الوحل والحامل لأوبئة شتى"، "صاحب ذاكرة هذيانية مريضة مفعمة بالنتانة والقبح والتشوه"، "شخصية مزرية، مقيتة، مضطربة عقلياً، مشوهة، وضيعة، ملتاثة، مدانة بالنص"... الخ. بعبارة ثانية، لا بـد من دراسة جدية لمحور فاريشتا في الرواية، وفقاً للمنهج النقدي ـ الأدبي الذي حدد معالمه الدكتور عبد الرزاق، بدلاً من الاكتفاء بإدانته وتسفيهه ورفضه كما هو حاصل حتى الآن عند الزميل الناقد وعند غيره أيضاً. وسأبدأ مناقشتي بمحاولـة للإجابـة عن السؤال المعقد والمتعدد المستويات والدلالات: من هو جبريل فاريشتا هذا في "الآيات الشيطانية"؟

* جـبريل فاريشتا وَلَد من أولاد شوارع بومباي، أرقى بدرجة أو درجتين من أولئك الصبيان الذين شاهدناهم وشاهدنا طرفاً من بؤسهم وتشردهم في فيلم "سلام بومباي" لمخرجته ميرانير (Mira Nair) (1988). عمل مع والده عدّاءً فـي شـوارع المديـنة يحمل على رأسه في طبق كبير وجبات الغداء الساخنة لتوزيعها على أصحابها بأقصى سرعة وقبل أن تدب البرودة فيها. تيتم في سن الثالـثة عشـرة حين صدم باص والدته فقتلها. وبعد سقوط والده ميتاً في أحد شوارع المدينة بسبب الركض الكثير والإعياء الشديد تبناه شيخ الكار الهندوسي ـ بابا صاحب ماهتري ـ لسبب ما وعرّفه على أحد أقطاب صناعة السينما في بومباي على أمل إنقاذه من حياة الشوارع[35]. أو على حد قول الرواية "إن أحداً لـم يخبر جبريل فاريشتا لماذا أشفق بابا صاحب عليه وانتزعه من اللامستقبل الذي تمثله الشوارع..."[36]. بعبارة أخرى دفعت ظروف الحياة ومصادفاتها بهذا

---

[35] المرجع السابق، ص 17-22 .

[36] المرجع السابق، ص 20 .

الفتى إلى احتراف التمثيل السينمائي حيث برع في تقمص أدوار الآلهة في "الأفلام اللاهوتية" الهندية مما حوّله بسرعة فائقة إلى أعظم نجم سينمائي في تاريخ الهند الحديث. دفعته ظروف الحياة وطوارئها إلى عالم سينما هوليوود، أي إلى "عالم الوهم والمال الأسود والشبق"[37] على حد تعبير "الآيات الشيطانية". بطبيعة الحال انتقلت سكناه بسرعة البرق من الأعماق السفلى لأزقة بومباي إلى أعلى شقة فوق أعلى طابق في أعلى ناطحة سحاب على أعلى رابية في بومباي. أما اسم الناطحة فهو: "مرتفعات إيفيرست"[38]. معروف أن من يصعد القمة (وقمة إيفيرست بصورة خاصة) بهذه السرعة لا بد أن يصاب بالدوار وما هو أخطر وأدهى بكثير من الدوار وبعد بلوغ القمة على هذا النحو هل من طريق أخرى غير الهبوط أو السقوط ؟

* جبريل فاريشتا هو إسماعيل نجم الدين: إسماعيل تيمناً بابن إبراهيم الذي كاد أن يذبحه أبوه تلبية لنداء حلم رآه فافتدى وقتها: "بذبح عظيم". إلا أن أحداً لم يفتد إسماعيل الآخر هذا الذي ذهب ضحية نشأته السفلى وظروفه الحقيرة وصعوده الصاروخي وجنونه العلوي وسقوطه المريع من فضاء بومباي الخارجي، علماً بأن سؤال رواية رشدي الضمني يبقى مطروحاً: لماذا نصدق أحلام إبراهيم أبو إسماعيل وهذياناته وهلوساته ونقدسها في الوقت الذي نكذب فيه أحلام إسماعيل فاريشتا نفسه وهلوساته وهذياناته ونسفهها ونحتقرها؟ لماذا صدّقت خديجة النبي (وصدّق الناس بعدها) حين رأت حاله المزرية عند إعلامه لها بنزول الوحي عليه فأخذت بيده وشجعته على المضي قدماً بينما لم تصدق آلي كون جبريل فاريشتا حين شاهدت حاله المزرية عند إعلامه لها بأنه الملاك جبريل فعملت على تثبيط عزمه وزيادة إحساسه بالإحباط[39]. اسمه نجم الدين لأنه الأعظم لـ "اللاهوتيات" الهندوسية الكاسحة النجاح، والنجم المقترح لـ "اللاهوتيات" السينمائية الإسلامية التي شرع أمراء المال، المتعدد الجنسيات والعابر للقارات والثقافات والحكومات، في السينما الهوليودية بالإعداد لإنتاجها على أمل المزيد من النجاح التجاري والمالي في أوساط القطاع الآخر من الشعب الهندي وجيرانه وتحت عناوين وأسماء مثل: "ماحوند"، "انشقاق بحر العرب"، "جبريل في مدينة جاهلية"، "جبريل يقابل الإمام"، "جبريل مع فتاة

---

(37) المرجع السابق، ص 25 .

(38) المرجع السابق، ص 13 .

(39) المرجع السابق، ص 321 .

الفراشـــات"...الـــخ. وكمـــا كان جبريل يتقمص الآلهة التي كان يمثل أدوارها بألمعيـــة باهـــرة، فيصبح هو هي وهي هو، أخذ يتقمص بالقوة ذاتها وبالتماهي نفســـه الأدوار الإســـلامية الجديدة المسندة إليه ويتوحد معها إلى درجة جعلتها تتسرب إلى أحلامه ورؤاه وانفعالاته وتخترق هويته وتسكن كيانه كله[40].

* جبريل فاريشتا هو جبريل فاريشتا (أو جبريل جبريل، أو جبريل الملاك، أو الملاك جبريل) لأن أمه كانت تناديه " يا ملاك"[41] أحياناً و"يا شيطان"[42] في أحيـــان أخـــرى (لا سيما حين كان يسلي نفسه بخلط وجبات الغداء الهندوسية بالإســـلامية قبل توزيعها على أصحابها المغفلين فيأكلون ما هو حرام في دينهم وما هو حلال في دين زملائهم) مما رسخ في نفسه شيئاً من الاثنين معاً. أضف إلى ذلك أنها كانت تزرع في رأسه قبل موتها المبكر قصصاً وحكايا عن " "الله والملائكة والشياطين والعفاريت والجن" وكأنها كلها وقائع عادية مثل أية عربة فـــي الشارع أو عمود كهرباء في الطريق"[43] كان يلوم نفسه أشد اللوم لأنه لم يشاهد حتى تاريخه أياً من هذه الأشباح التي كان يشاهدها الآخرون بسهولة وكل يـــوم، عـــلى مـــا يبدو. أما أسرة بابا صاحب الهندوسي التي انتشلته من حياة الشوارع وتبنته فقد تعلم من سيدها الشيء الكثير عن السحر والشعوذة وتحضير الأرواح وتقمصها وتناسخها وما إليه من معتقدات أهل البلاد. وبعد دخوله عالم السينما تابع تثقيف نفسه بالإطلاع على أساطير الرومان واليونان: على تجسدات الإله جوبيتر، على الفتى الذي تحول إلى زهرة، على المرأة ــ العنكبوت، على الســـاحرة كيركة (أو سيرسة)، على التعاليم الثيوصوفية العرفانية اللدنيّة، على نظـــرية المجـــال الموحد، على حديث الغرانيق، على السياسة التي اتبعها النبي محمـــد في إدارة حريمه، على سوريالية الصحف الشعبية الرخيصة وما تحمله مـــن أخـــبار عجائبية عن الفراشات التي تدخل أفواه الفتيات لتؤكل، عن أطفال يولـــدون بـــلا وجـــوه، عـــن فتيان يتكلمون بتفاصيل مذهلة عن تقمصاتهم في الحيوات السابقة... الخ[44].

---

(40) المرجع السابق، ص 272، 344-345 .

(41) المرجع السابق، ص 17 .

(42) المرجع السابق، ص 91 .

(43) المرجع السابق، ص 21-22 .

(44) المرجع السابق، ص 23-24 .

لا غـــرابة إذن أن تضـــج أحـــلام جبريل ورؤاه وتداعياته بمحتويات ثقافته ومعلوماته وتجربته وتنشئته الإسلامية النهدوسية الشعبية المختلطة وأن تتقمصه هذه المعلومات والتجارب وتتناسخ في عقله ومخيلته، من ناحية، وأن يتقمصها هو ويتماهى معها ويوحد هويته بهويتها، من ناحية ثانية. لذا حين تمكن مرض انفصـــام الشخصـــية الذهاني منه كان من الطبيعي أن تضج هلوساته وهذياناته وشـــطحاته وذكـــرياته وتطلعاته وأحلامه وأوهامه ورؤاه بالملائكة والشياطين والتقمصـــات والأنبياء والتناسخات والآلهة والعفاريت والعجائب والغرانيق وما إليه. إن لغة هلوساته ورموزها وإشاراتها هي ببساطة لغة ديانات الهند العامية (بما فيها الإسلام على أنواعه) برموزها المعروفة وإشاراتها المألوفة بعد إعادة تدويـــرها وإنتاجها واستنساخها في ذهن مريض أصلاً ومصاب بدوار الصعود السريع إلى أعلى أيضاً.

* جبريل فاريشتا هو الملاك الساقط؛ إمام الكروبيين المطرود من الفردوس والمشرد في كل مكان وفي اللامكان، إنه الاثنين معاً. لذا صدّر رشدي روايته بمقطـــع مقتبس من كتاب "تاريخ الشيطان" لأحد رواد الرواية الإنكليزية الحديثة العظام دانيال ديفو[45]، علماً بأن هذا التصدير الهام لم يحظ بأي تلميح أو إشارة مـــن جانب الذين كتبوا عن "الآيات الشيطانية" وشرحوا معانيها ومضامينها في الشرق والغرب معاً. يقول المقطع المذكور:

> "وهكذا لما انحصر حال الشيطان في متشرد يجوب بلا وضع مستقر، لم يعد له أي مقام معين. ومع أنه يتمتع بسلطة ما ــ بحكم طبيعته الملائكية ــ على النفايات المائعة أو الهواء، لا شك أن بقاءه بلا موضع محدد أو مجال مسموح له بأن يريح فوقه أسفل قدمه يشكل جزءاً من عقابه"[46].

---

(45) دانيـــال ديفو (Daniel Defoe) 1660 ــ 1731 وهو صاحب روايات شهيرة مثل "روبنسون كروزو" ومول فلاندرز" (Moll Flanders).

(46) Daniel Defoe, The History of the Devil Ancient and Modern, Rowan and Littlefield, Totowa, New Jersey, 1972, P. 47.

صـــدرت الطبعة الأولى من الكتاب نفسه سنة 1726 (تحت اسم مستعار) ولاقت رواجاً واسعاً وقتها إلا أن الكنيســـة الكاثوليكيـــة أدانته ومنعته كما حظرت على أتباعها قراءته. وجدير بالإشارة أن ديفو صدّر كتابه بأبيات شعر ذات مغزى بالنسبة لموضوعه، وفيما يلي ترجمة تقريبية لها:

الشيطان على سوئه يمكن أن يُساءَ له

وأن يُتهم زوراً وبلا سبب

بعـــبارة ثانية، إن المهاجرين في المنافي الأوروبية الذين تدور رواية رشدي حولهـــم وحول مآسيهم هم "شياطين" أشقياء تعساء من هذا النوع وبهذا المعنى الملتـــبس والمـــزدوج أيضاً. لذا يتقمص فاريشتا في أحلامه وأوهامه وهذياناته وذاكرته شخصية الملاك الذي يحمل اسمه بسهولة فائقة وبتطابق كامل معه كما يمثل بنجاح باهر دوره في "لاهوتيات" السينما الهندية المعروفة. ويحضرني هنا اجـــتهاد العلامة الشيخ عبد الله العلايلي الذي يشبّه فيه الملاك جبريل الذي كان "يـــبدو ويشـــتبه ويتشخص بصورة من الناس مثل دحي الكلبي" بـــ "الظهور أو الشـــهود أو الحضـــور السينمائي" على حد تعابيره الحرفية[47]. كذلك، يتقمص جبريل بسهولة مماثلة حكاية ذلك العملاق الذي يقف بلا أجنحة فوق الأفق وتلف يـــداه الشمس (لوسيفر حامل النور ونجمة الصبح*) وهو يحاول التعلق "بغصن سدرة المنتهى تحت العرش" تفادياً للسقوط في هاوية أسفل السافلين. سقط لكنه لـــم يمت وما كان يمكن أن يموت[48]. وبسبب طبيعته المزدوجة عرف جبريل فاريشتا تجربة الإيمان البسيط والتسليم الساذج والتدين العامي والاعتقاد الشائع فـــي الهـــند وغير الهند. ومر أيضاً بتجربة الشك وقلقه وإغراء الكفر ونشوته وإغـــواء الإلحاد وعنفوانه ونداء الرفض وتمرده. ابتلي جبريل فاريشتا ـــ على طـــريقة أيـــوب ـــ وهو في ذروة نجاحه وشهرته بمرض رهيب لم يعرف له الطـــب ســـبباً أو شبيهاً. أعلن مسؤول كبير في المستشفى على الشعب الهندي المفجـــوع بأن نجمه ومعبوده مصاب بمرض غريب من عنده تعالى ولا يعرف ســـره إلا هو. مثل أيوب، خاطب جبريل ربه أثناء المحنة متضرعاً إليه بأن لا يتخلى عنه في أكثر ساعاته شدة وحرجاً. اعتقد وقتها أن عقاباً إلهياً ما نزل به

---

حين لا يريد الناس أن يلاموا وحدهم

يحيلون إليه الجرائم التي هي جرائمهم وحدهم فقط .

(47) أنظر "ذهنية التحريم"، ص 236 .

* قـــارن: "كيـــف ســـقطت من السماء أيتها الزُهرَة بنت الصبح. كيف قُطعَتَ إلى الأرض يا قاهر الأمم" ("الكتاب المقدس"، سفر إشعياء 14: 12). بالمناسبة، اللات الساقطة إلى الأرض في رواية رشدي هي نجمة الصبح أيضاً .

(48) "الآيات الشيطانية"، ص91. قارن: "ورأيت ملاكاً نازلاً من السماء ملتحفاً بسحابة وعلى رأسه قوسُ غُمـــام ووجهه كالشمس ورجلاه كعمودين من نار وبيده كتاب صغير مفتوح فوضع رجله اليمنى على البحر واليسرى على الارض ("الكتاب المقدس": رؤيا القديس يوحنا 10: 1و2). كذلك: "ونفخ الملاك الخامس في بوقه فرأيت كوكباً قد سقط من السماء على الأرض وأعطي مفتاح بئر الهاوية" (رؤيا القديس يوحنا: 9: 1).

مما ساعده على تحمل آلام المرض المبرحة إلا أن صبره تحول إلى شيء آخر ــ إلى غضب ــ بعد مضي فترة كافية من الزمن:

"كفى يا الله!... لماذا يجب أن أموت وأنا لم أقتل أحداً؟ هل أنت انتقام أم حب؟ ساعده الغضب على الله على تحمل يوم آخر (من المرض) إلا أن الغضب تلاشى بعد ذلك وحل محله فراغ رهيب، حلّت محله وحدة حين أدرك أنه لم يكن يخاطب **إلا هواء الأثير** وأنه لا يوجد أحد هناك على الإطلاق. بعدها شعر بأنه أكثر حماقة من أي وقت مضى في حياته. أخذ يتوسل الفراغ: يا الله كن هناك. يا للّعنة، كن. لكنه ما أحس بشيء، بأي شي، بأي شيء. بعد ذلك، اكتشف في أحد الأيام أنه لم يعد بحاجة لأن يكون هناك أي شيء ليحس به. في يوم التحول هذا تبدل المرض وأخذ يتماثل للشفاء"[49].

وللمرة الثانية أعلن كبار المسؤولين في المستشفى على شعب الهند أن هذا الشفاء المفاجئ والعاجل، الغريب والعجيب لمعبود الجماهير جاء من عنده تعالى ولا يعرف سره إلا هو. "لكن حين استعاد جبريل قواه أضحى واضحاً أنه تغير..."، تغير "لأنه فقد إيمانه..."[50]. في الواقع بدل جبريل فاريشتا مجرى حياته بعد شفائه بأن لحق بحبيبته آلي كون في لندن[51]. بعبارة أخرى، في حين عمقت المحنة إيمان أيوب بربه وعززت تعلقه بدينه فطابت أحواله من جديد أفقد الابتلاء المشابه إسماعيل نجم الدين إيمانه وبدد دينه مما لم يمنعه بدوره من استعادة تألقه السابق وبريقه الأول هو أيضاً من جديد. جبريل فاريشتا هو أيوب معكوساً، وهل كان يمكن لشخصية سطحية، طيبة عموماً، متحذلقة، ملساء وسلسة وضحية جملة، مثل صلاح الدين شامشا، أن تعرف، أو حتى أن تتعرف على، مثل هذه التجربة الكيانية والوجودية والروحية العميقة؟

من هنا تطرح رواية رشدي مشكلة ديكارتية عريقة:

– "سؤال: ما هو عكس الإيمان؟".

– "ليس الكفر" بالتأكيد. إنه "قطعي أكثر من اللازم، يقيني، مغلق، إنه نوع من الإيمان هو الآخر".

---

(49) "الآيات الشيطانية"، ص 30 (التشديد في النص الأصلي). بالنسبة لـ "الأيوب" الأمريكي المعاصر تراجع مسرحية آرتشيبولد ماكليش الشعرية: JB (1958).

(50) المرجع السابق، ص 29.

(51) المرجع السابق، ص 31.

- "الشك"[52]

هذا بالنسبة للبشر، لكن عن الملائكة باعتبارهم "في منتصف الطريق بين الله ــ الإله وحكيم ــ إنسان؟ هل شكّوا أبداً؟ شكّوا: تجرأوا على السؤال عن أشياء محرمة: أنثي ــ أسئلة...".

لكن "الملائكة يمكن تهدئتهم بسهولة... أما البشر فهم أصعب مراساً، بإمكانهم الشك في أي شيء، حتى في ما هو بيّن أمام أعينهم... ليس عند الملائكة الكثير مما نسميه نحن بالإرادة. أن نريد يعني أن نعارض لا أن نسلّم، أن نخالف" .

"أنا أعرف، هذا كلام شيطان".

"شيطان مقاطعاً جبريل": "مَنْ، أنا؟"[53]

*جبريل فاريشتا هو الذي تميز في الرواية ــ على عكس صلاح الدين شامشا ــ بتلك الموهبة السماوية النادرة على الحب الحقيقي والمحبة العميقة والصفح بعد الإساءة والغفران على الرغم من شدة الأذية والعفو عند المقدرة[54]). بالتأكيد هو الأعمق تجربة والأكثر أصالة والأعظم انسجاماً وصدقاً مع النفس، على الرغم من مرضه وجنونه وخيالاته وأحلامه وهلوساته. وفيما يلي المقارنة التي تعقدها "الآيات الشيطانية" نفسها بين فاريشتا وشامشا:

" ألا يشكل هذان الاثنان ضدين موصولين معاً، كل رجل منهما ظل الآخر؟... هل نقول إن هذين الاثنين هما نوعان مختلفان أساساً من الذوات؟ ألا يمكننا الاتفاق على أن جبريل، على الرغم من اسمه الفني وأدواره وعلى الرغم من شعارات التجدد الديني والبدايات الجديدة والتحولات، أراد أن يبقى **متواصلاً** إلى حد كبير، أي موصولاً بماضيه ومنبثقاً عنه، وأنه ليس هو الذي اختار المرض الذي كاد أن يودي بحياته أو السقوط الذي حوّله، وأنه، في الواقع، يخاف أكثر ما يخاف حالات التحول تلك التي تتسرب فيها أحلامه إلى ذاته الصاحية وتجتاحها جاعلة منه جبريل الملائكي الذي لا يرغب في أن يكونه، وأن ذاته تبقى بهذا ذاتاً يمكننا أن نصفها ــ لأغراضنا الحالية ــ بالصدق".

أما صلاح الدين شامشا فهو:

---

(52) المرجع السابق، ص 92 .

(53) المرجع السابق، ص 92-93 .

(54) المرجع السابق، ص 24، 25، 314 .

"كائن التقطعات **المختارة**. إنه إعادة اختراع إرادية. ثورته **المفضلة** على التاريخ هي التي تجعله، بمصطلحاتنا المختارة، "مزيفاً"؟ أو ليس بإمكاننا المتابعة، لنقول إن زيف الذات هذا هو الذي يجعل زيفاً أعمق وأكثر سوءاً ممكناً في شامشا ـــ ولنسمه بالشر ـــ وأن هذه هي الحقيقة التي انفتحت فيه وهذا هو الباب الذي انفتح في داخله نتيجة سقوطه. ويعتبر جبريل في المقابل ـــ إذا تابعنا منطق مصطلحاتنا المتعمدة ـــ "طيباً" بفضل **رغبته البقاء** في العمق إنساناً غير مترجم على الرغم من تقلباته كلها..."[55].

على الرغم من محنة شامشا الصعبة مع البوليس الإنكليزي وعبوره تجربة المطهر في "نادي الشمع الملتهب" انكشفت الحقيقة الأعمق لـــ "حاضرة العالم ـــ لندن"[56] لمعتوه ـــ مجذوب ـــ رائية مثل جبريل فاريشتا وليس لعاقل وطني حيسوب مثل صلاح الدين شامشا. تقول الرواية عن جبريل هذا:

"بدا وكأنه لم يعد بحاجة إلى طعام أو راحة وإنما فقط إلى الحركة الدائمة في هذه الحاضرة المعذبة التي تحوّل نسيجها الآن تحولاً تاماً: صارت البيوت في الأحياء الثرية مبنية من خوف تجمّد، والأبنية الحكومية من الغرور جزئياً ومن الاحتقار في جزئها الآخر، ومنازل الفقراء من الفوضى والأحلام المادية. حين تنظر بعيون مَلاك ترى الماهيات بدلاً من السطوح، تشاهد تفسخ الروح يطفح بثوراً وفقافيل على جلود الناس في الشوارع... أثناء تجوله في المدينة، بعد تحولها هذا، شاهد عفاريت بأجنحةخفافيش تجلس في زوايا مشادة من الخداع ولمح شياطين تنزّ كالديدان من السراميك المكسور الذي يكسو المباول العامة للرجال. وكما كان ريخالموس، راهب القرن الثالث عشر الألماني، يغلق ذات مرة عينيه فيرى فوراً غيوماً من الشياطين المتناهية في الصغر وهي تحيط بكل رجل وامرأة على وجه الأرض، ترقص كذرات الغبار في ضوء الشمس، أخذ جبريل هو أيضاً يكتشف الآن وفي كل مكان، بعيون مفتوحة وفي ضوء القمر والشمس أيضاً، حضور عدوه... حضور شيطانه"[57]

---

(55) المرجع السابق، ص 426-427 (التشديد في النص الأصلي).

(56) المرجع السابق، ص 424 .

(57) المرجع السابق، ص 320-321 (التشديد في النص الأصلي).

وتستمر رؤية جبريل لـ لندن الأخرى، لندن السود والملونين والآسيويين والبؤساء والفقراء المهمشين عموماً، لندن "المدينة الظاهرة لكن غير المرئية" على النحو التالي:

"تقف الأبراج على ركائز... ليس تحتها وبينها إلا عواء ريح دائمة ودوران الحطام: مطابخ مهجورة، إطارات دراجات هوائية فارغة، قطع من أبواب مكسّرة، سيقان دمى، نفايات خضار تسحبها قطط وكلاب جائعة من أكياس القمامة البلاستيكية، أغلفة الوجبات السريعة، علب تنك تتدحرج، توقعات بفرص عمل ما تحطمت، آمال تم هجرها، أوهام ضائعة، غضبات استهلكت نفسها، مرارات تراكمت، خوف متقيأ وبانيو يعلوه الصدأ يقف بلا حراك. مجموعات صغيرة من السكان تهرع باتجاهات مختلفة. بعضها ــ وليس كلها ــ يحمل أسلحة: هراوات، مدى. في هذه الجماعات كلها فتيان بيض وسود أيضاً. يرفع بوقه إلى شفتيه وينفخ. براعم صغيرة من اللهب تنبت على الإسمنت تغذيها أكوام الممتلكات والأحلام المطروحة جانباً. هنا كومة صغيرة من الحسد المتفسخ تشتعل زرقاء* في الليل. لون النيران من ألوان قوس القزح جميعها** ولا تحتاج كلها إلى وقود. ينفخ الورود النارية الصغيرة من بوقه فترقص على الإسمنت دون حاجة إلى مواد مشتعلة أو جذور. هنا واحدة لونها زهري!. هناك... وردة فضية. والآن تورق البراعم شجيرات. تصعد مثل العرائش على جوانب الأبراج وتمتد نحو جيرانها لتشكل سياجات من اللهب متعدد الألوان.

إنها كالتفرج على حديقة منيرة وقد تسارع نموها آلاف المرات... حديقة من الأوهام الكثيفة، المتشابكة تضاهي... غابة الأشواك التي نبتت حول قصر الحسناء النائمة منذ زمن بعيد في حكاية أخرى من

---

* نقــول في العربية "أزرق حسداً" أما في الإنكليزية فيقولون "أخضر حسداً". استعملت المصطلح العربي في ترجمة النص الإنكليزي .

** يقــود الزعــيم الأمريكي الأسود جيسي جاكسون تحالفاً شعبياً ــ سياسياً معادياً للعنصرية يضم الألوان والأعــراق والأثنيات كلها في البلاد دون أي تمييز تحت اسم "ائتلاف قوس القزح" (The Rainbow Coalition). هناك محاولات كثيرة في بريطانيا وأوروبا عموماً لتقليد التجربة محلياً وتحت الاسم ذاته كما تطمح دولة مثل جنوب أفريقيا، بعد انهيار نظام الأبارتايد هناك واستسلام نلسون مانديلا مقاليد الحكم فيها، لأن تتحول إلى "أمة قوس القزح" (A rainbow) .

حكايات الجنيات. لكن هنا لا حُسْن ينام في الداخل. هنا جبريل فاريشتا وهو يسير في عالم من النار"[58].

وكـــي لا أبـــدو متعســـفاً في تقديم شخصية جبريل فاريشتا على هذا النحو المـــتعدد المســـتويات والمتنوع الأبعاد والمتكثّر المعاني والدلالات والإشارات، أضع بين يدي القارئ ترجمة لما تقوله الرواية نفسها عن هذا الثراء والتعقيد في تعليقها المباشر على بطل الرواية الآخر وربما الأهم بأكثر من معنى من معاني العبارة:

"جبريل:

يتحرك كما لو أنه في منام لأنه لم يعد يدرك الفارق بين حالات الصحو والحلم بعد أيام من التجول في المدينة بلا طعام أو نوم، معه البوق الذي اسمه عزرائيل محشواً بأمان في إحدى جيوب معطفه الكبير. أخذ يفهم الآن شيئاً عن ما يمكن أن يكونه الوجود في كل مكان لأنه يتحرك في حكايات عدة في اللحظة ذاتها. هناك جبريل الذي يندب خيانة هلّيلويا كون له، وجبريل الذي يرفرف فوق فراش موت نبي، وجبريل الذي يسهر سراً على تقدم حج إلى البحر وهو ينتظر اللحظة التي سيكشف فيها عن نفسه، وجبريل الذي يشعر بقوة أكبر كل يوم بإرادة العدو الذي يجذبه أكثر فأكثر إليه مودياً به إلى عناق أخير. هذا العدو المخادع والخبيث الذي اتخذ لنفسه وجه صديقه، صديقه الصدوق سالادين، ليهدئه فيُنزل دفاعاته، وهناك أيضاً جبريل الذي يمشي في شوارع لندن يحاول أن يفهم إرادة الله.

هل سيكون أداة غضب الله؟

أو أداة محبته؟

هل هو انتقام أم غفران؟ هل يبقى البوق المميت في جيبه أم ينبغي عليه إخراجه والنفخ فيه...

وهو يصارع حكاياته العديدة، يتقدم"[59].

ملاحظة: أعتقد أن سلمان رشدي يعارض في هذه المقاطع من روايته "سفر الرؤيا" من الكتاب المقدس معيداً إنتاج مناخه الرؤيوي وأسلوبه الملحمي وأحلامه الغيبية وخيالاته القيامية (نسبة إلى يوم القيامة) ولكن في قلب حاضرة حواضر العالم الصناعي الحديث ــ حيث لا الرؤيا رؤيا ولا الملحمة ملحمة ولا

---

[58] المرجع السابق، ص 461-462 .

[59] المرجع السابق، ص 457.

الحلم حلم ولا الخيال خيال ـــ مما يعطي نثره هنا نكهة دونكشوتية خاصة وساخرة ومؤثرة وجميلة في وقت واحد. تبقى الإشارة إلى أن "سفر الرؤيا" يتكلم عن سبعة من الملائكة يحمل كل واحد منهم بوقاً بيده وعن الكوارث الطبيعية وفوق الطبيعية التي ستحل بالأرض والبشر بعد النفخ فيها إيذاناً بقيام الساعة (يعارض رشدي بصورة حمشابهة وفي مقاطع أخرى من عمله النص القرآني أيضاً، خاصة بالنسبة لإيقاعه ووقعه).

على سبيل المثال، نقرأ في "سفر الرؤيا":

"فنفخ الملاك الأول في بوقه فحدث بَرَدٌ ونارٌ يخالطهما دمٌ وأُلقيا على الأرض فاحترق ثلث الأرض واحترق ثلث الشجر وكل عشب أخضر احترق"[60].

قارن :

"فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة. وحُملَت الأرض والجبال فدكّتا دكةً واحدة. فيومئذٍ وقعت الواقعة. وانشقت السماء فهي يومئذ واهية. والمَلَكُ على أرجائها ويحمل عرش ربكَ فوقهم يومئذٍ ثمانية"[61].

أما عند رشدي في لندن فقد قرأنا:

"... يرفع بوقه إلى شفتيه وينفخ. براعم صغيرة من اللهب تنبت على الإسمنت تغذيها أكوام الممتلكات والأحلام المطروحة جانباً. هنا كومة صغيرة من الحسد المتفسخ تشتعل زرقاء في الليل. لون النيران من ألوان قوس القزح جميعها ولا تحتاج كلها إلى وقود. ينفخ الورود النارية الصغيرة من بوقه فترقص على الإسمنت دون حاجة إلى مواد مشتعلة أو جذور... والآن تورق البراعم شجيرات. تصعد مثل العرائش على جوانب الأبراج وتمتد نحو جيرانها لتشكل سياجات من اللهب متعدد الألوان... الخ".

أضف إلى ذلك كله إشارة رشدي في الرواية بالاسم إلى الملاك المطرود الآخر عزرايل الذي تذكّره جبريل فاريشتا فور انتقاله إلى حالته الملائكية. جاء في "العهد القديم" أنه "... لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض وولد لهم بنات أنّ أبناء الله رأوا بنات الناس أنهن حسنات. فاتخذوا لأنفسهم نساء من كل ما

---

(60) "الكتاب المقدس" رؤيا القديس يوحنا: 8: 7.

(61) سورة الحاقة: 13-16 .

اختاروا"[62]. وتقول الأسطورة القديمة إن عزرايل كان قائد أبناء الله هؤلاء الذين اشتهوا بنات البشر فطردهم الله من الجنة وأنجبوا منهن بعدها نسلاً شريراً من العمالقة الذين عاثوا في الأرض فساداً وسفكوا الدماء. أما الشاعر الإنكليزي الأعظم ـــ جون ميلتون ـــ فقد جعل من عزرائيل هذا شريكاً وصاحباً لإبليس في ملحمته الشعرية "الفردوس المفقود"*. ويقارن الملاك جبريل في "الآيات الشيطانية" اشتهاءه آلي كون باشتهاء الملاك عزرايل وصحبه لبنات البشر وبالنتائج الشريرة التي ترتبت على ذلك بما فيها الطرد من الجنة[63].

كذلك يعارض رشدي في مقاطع أخرى من روايته ـــ معارضة ساخرة ومتهكمة ـــ المزيج الرائج هذه الأيام بين التجارة والدين، بين "البيزنس" والخلاص الأبدي، بين الربح الوفير وخروج المبشرين والوعاظ على الناس ـــ على طريقة أنبياء "العهد القديم" ـــ لاستئصال الشر وإحقاق الحق ونشر العدل وتثبيت الخير على وجه الأرض إعداداً لظهور المهدي المنتظر أو ما شابه مع الحرص الشديد في الوقت ذاته على عدم إضاعة فرصة واحدة للبيع والشراء والكسب السريع مهما كان نوعه[64]. ولا يقصّر رشدي أبداً في هجاء التسليع المعمم لكل شيء في حياتنا الراهنة من ناحية ـــ الاستعمار الكوكا كولاني للكوكب، على حد تعبيره ـــ أو في استنكار النزعة الطاغية لاستغلال كل شيء مهما كان بتحويله إلى "بيزنس" من نوع ما يدر الربح المالي وغير المالي الوفير، من ناحية ثانية. على سبيل المثال بعد انتشار أخبار حج العرافة عائشة ـــ فتاة الفراشات ـــ في طول البلاد وعرضها استفاد الصحافيون من نشر صورها في الصحف كلها، واستعد محترفو السياسية المحليون كلهم لتجيير الأصوات الانتخابية لصالحهم عبر استدرار التصريحات المؤيدة لهم من فتاة الفراشات، وأخذ رجال الأعمال يقدمون العروض المغرية لرعاية الحج شريطة أن يوافق الحجاج على حمل يافطات إعلانية تروج لسلع وخدمات وبضائع معينة، كما هجم السياح الأجانب للاطلاع على أسرار الشرق وروحانياته. كذلك أقام أصحاب الشأن لوحات إعلانية عملاقة على طريق الحج تحمل صورة

---

(62) "سفر التكوين" 6: 2-4. أنظر كذلك "سفر اللاويين" 16: 9-10. راجع تفسير هذه الآيات في الترجمة للكتاب المقدس الصادرة عن الآباء اليسوعيين، دار المشرق، بيروت، ط 2، 1988، ج1، ص 77، هامش 1 .

* جون ميلتون، "الفردوس المفقود"، الأبيات 530-540 .

(63) "الآيات الشيطانية"، ص 321.

(64) أنظر على سبيل المثال ص 320، 326-327، 432، 447-448 من "الآيات الشيطانية".

ضخمة للحاجة عائشة مكتوب عليها "منسوجة رقيقة رقة أجنحة الفراشات" كما أصدرت بعض الأحزاب السياسية بيانات هاجمت فيها "حج عائشة" بصفته مؤامرة لحرف انتباه الجماهير وأنظارها عن قضاياها الحقيقية. وفي الوقت ذاته استنكرت التنظيمات الهندوسية المتطرفة هذا "الحد على الأقدام" لأن هذا النوع من الحج عادة هندية أصيلة وليس بدعة جديدة جاء بها الغزو المغولي المسلم للهند[65]. أما "ملكة الجليد" هليلوكون، قاهرة قمة إيفيرست دون استخدام الأوكسجين، فكانت زبونة ممتازة أيضاً عند شركة "ماك موري" للعلاقات العامة التي صنعت لها اللقب الجليدي المذكور كما رسمت لها صورة الشخصية الملائمة له: "أول قاهرة شقراء وجذابة جنسياً لقمة إيفيرست"[66]. من هنا مشاركتها الكثيفة في الدعايات التلفزيونية (وغير التلفزيونية) للسلع الرياضية ولمجموعة من البضائع المشابهة التي تنتج باسمها وتسوق برعاية مناسبة من شهرتها. وأخذت آخر صفقة مجزية جداً أنجزتها شكل عقد ممتاز مع شركة عملاقة موضوعه استخدام شخصها وصورتها وصوتها وشهرتها وبرودتها ولقبها الجليدي وجاذبيتها الجنسية للترويج للأطعمة المجلّدة التي تنتجها تلك الشركة...الخ.

IV

وكما أن لـ جبريل فاريشتا أعماقه المضيئة في نص رشدي الروائي (كما رأينا) فإن لـ صلاح الدين شامشا أغواره المعتمة في الرواية ذاتها. بعبارة ثانية لا بد لنا من تقصي عناصر الشر المتعددة وتجلياته المتنوعة في شخصية شامشا استكمالاً لتصحيح الصورة المسطحة والوحيدة الجانب التي رسمها له الدكتور عبد الرزاق في مقاله.

بعد واحد من انهيارات جبريل العقلية والعصبية المتكررة استنجدت حبيبته آلي كون بشامشا لعله يساعدها على تجاوز الأزمة ولا سيما وأن جبريل كان يسأل عنه دوماً في لحظات هذيانه وصحوه معاً. استغل شامشا لحظة الضعف هذه لمزيد من الإمعان في تنفيذ خطته للإجهاز على زميله المريض. بعد سماعه الأخبار السيئة عن صحة جبريل من آلي كون "تظاهر شامشا، بقلبه الذي ما برح ممتلئاً بشهواته الانتقامية، بالصدمة والتعاطف"[67]. وحين ذكرت له آلي ـــ باعتباره صديقاً حميماً ـــ شيئاً عن روعة علاقة العشق المتبادل التي تشدها إلى جبريل وتشد جبريل إليها، "عاشقين من عالم الأحلام" على حد تعبيرها:

---

(65) أنظر على سبيل المثال، "الآيات الشيطانية"، ص 488 .

(66) المرجع السابق، ص 308، 324 .

(67) المرجع السابق، ص 432 .

"اندفعت مرارة شامشا إلى السطح مجدداً. العشاق من عالم الأحلام يحيطون به من كل جانب أما هو فبلا أحلام وليس باستطاعته إلا أن يتفرج. عض على أسنان غاضبة وعض لسانه خطأ"[68].

في الواقع كان شامشا يكره آلي كون كرهاً شديداً في أعماقه ـ كامتداد لكراهيته لجبريل ـ ويغار منها غيرة شديدة بسبب شهرتها الواسعة ونجوميتها الساطعة كما كان يشتهيها جنسياً في الوقت ذاته ويحاول الوصول إليها بأساليبه الماكرة[69].

في أكثر من موقع في الآيات الشيطانية" يحيل رشدي شر تسلل شامشا المتعمد إلى أعماق جبريل إلى الشر المدروس جيداً الذي يمثله ياغو في مأساة شكسبير الشهيرة "عطيل". بعد اللقاء الذي تم بين شخصيتي "الآيات الشيطانية" الرئيسيتين في حفلة بطوطة وميمي ماموليان توقعت الرواية ما سيلي من أحداث على النحو التالي:

"إن ما سيتبع هو مأساة، أو على أقل تعديل هو صدى للمأساة الأصلية بتمام لحمها ودمها لم تعد متاحة للرجال والنساء المعاصرين، كما يقال. إن (المتاح) هو مهزلة لأزمتنا المنحطة والمزيفة حيث يعيد المهجرون ما كان يفعله في البداية الأبطال والملوك. حسنّ، ليكن الأمر كذلك، إذن. السؤال الذي نسأله هنا يبقى كبيراً كما كان دوماً وهو: طبيعة الشر، كيف يولد، لماذا يكبر، كيف يسيطر من جانب واحد على نفس إنسانية متعددة الأبعاد، أو لنقل لغز ياغو. ليس غريباً على مفسري الأدب والمسرح المهزومين أمام هذه الشخصية أن ينسبوا أفعالها إلى "شرانية لا دافع لها". الشر هو الشر ويفعل الشر وهذا كل ما في الأمر... حسنّ، لكن مثل هذا التملص لن يفي بالمطلوب هنا. قد لا يكون شامشا كبير البندقية وقد لا تكون آلي عندي ديزديمونا مخنوقة وقد لا يكون فاريشتا نداً للمغربي (أي عطيل) لكنهم سوف يتزيون، على أقل تقدير، بتلك التفسيرات التي يسمح بها فهمي. وهكذا يلوّح جبريل بيده محيياً، شامشا يقترب، وترتفع الستارة عن مسرح يظلم"[70].

ملاحظة: تنطوي إشارة رشدي إلى "الشرانية التي لا دافع لها" أعلاه معارضة نقدية لاجتهاد شائع جداً للشاعر الإنكليزي كولريدج في فهم شخصية

---

[68] المرجع السابق، ص 433 .

[69] أنظر مثلاً ص 438 و 464-465 من "الآيات الشيطانية" .

[70] المرجع السابق، ص 423-425 .

ياغو. ويقول هذا الاجتهاد إن الشخصية المعنية تمثل الشر الخالص ولا حاجة بنا للبحث عن دوافع أخرى لفعلتها الشنيعة لأن من طبيعة الشر أن يفعل الشر. يقدم رشدي في ثنايا روايته تأويلاً آخر يعتبر أن آدمية الإنسان كافية بحد ذاتها لتفسير أفعال الشر والخير الصادرة عنه معاً، تماماً كما في حالة كل من صلاح الدين شامشا وجبريل فاريشتا. أن يفعل الملاك أو القديس الخير كله مسألة طبيعية ومتوقعة ولا تثير إشكالات جدية. وأن يفعل الشيطان أو الشرير الخالص الشر كله مسألة عادية ولا أهمية خاصة لها إن كان على صعيد الحياة أو على صعيد الأدب والفكر. لكن المهم الأهمية كلها هو إقدام الإنسان الطيب والقادر على الخير (شامشا) على فعل الشر. كما أن ما يثير الإشكالات جميعها هو إقدام الإنسان الشرير (فاريشتا) على فعل الخير. وهنا أتساءل: ألا يتفق معي الدكتور عبد الرزاق بأن "الآيات الشيطانية" قدمت لنا، عبر جدلية العلاقة بين الثلاثي شامشا ــ جبريل ــ آلي كون، صدى باهتاً لمأساة "عطيل" وبما يتناسب مع عصر وثنية السلعة المعمّمة وعولمتها؛ ومع زمن لم يعد قادراً على تقبل التراجيديا العليا أو فهمها أو تحمل ثقل معانيها ومغازيها القريبة منها والبعيدة؛ ومع مرحلة "يعيد فيها المهرجون تمثيل ما كان يقوم به الأبطال والملوك" في عصور سابقة. وإذا كان القاتل الحقيقي لــ ديزديمونا ولــ عطيل نفسه هو ياغو، عبر تلك "الآيات الشيطانية" التي وسوس بها للفارس النبيل لدفعه فوق حافة الهاوية، ألا يرى معي الدكتور عبد الرزاق أن القاتل الحقيق لــ آلي كون وويسكي سيزوديا وجبريل فاريشتا نفسه هو صلاح الدين شامشا عبر تلك "الطقاطيق الشيطانية" التي وسوس بها هو أيضاً للنجم السينمائي الأكبر والألمع لدفعه فوق حافة الهاوية كذلك؟

بعد نجاح شامشا في دفع جبريل فوق حافة الهاوية وفي لحظة التقاء نظراتهما بالقرب من مقهى الشاندار المحترق بنار المدينة الملتهبة بدورها ما الذي انكشف لجبريل المجذوب؟

> "... أدرك جبريل فاريشتا أخيراً وللمرة الأولى أن عدوه لم يتلبس بملامح شامشا من باب التخفي فقط، وأن هذه ليست حالة من حالات التقمص الخارقة التي يختطف فيها غاز من جهنم جسداً، وأن الشر، باختصار، ليس من خارج سالادين بل ينبع من عمق أعماق طبيعته الحقيقية، وأنه ما زال ينتشر في شخصيته كالسرطان ماسحاً ما كان خيّراً فيه، ماحياً روحه... أما الآن فلم يبقَ شيء من سالادين إلا هذا:

نار الشر المعتمة في نفسه تلتهمه كله تماماً كما تلتهم تلك النار العارمة الأخرى، بألوانها المتعددة، المدينة وهي تصرخ"[71].

وجاء في نص الرواية ما يلي أيضاً:

"ها هو المستر سالادين شامشا في معطفه المصنوع من وبر الجمال وبياقته الحريرية يركض في طول شرع هاي ستريت وكأنه لص حقير. إنه المستر شامشا الرهيب ذاته الذي كان قد أمضى للتو مساءه بصحبة هلّويا كون المذهولة دون أي إحساس منه بومضة ندم. "إني أنظر سفلاً إلى قدميه"، قال عطيل عن ياغو، "ولكنه حديث خرافة"*. كذلك، لم يعد شامشا خارقاً بعد الآن. آدميته تكفي كشكل وكتفسير لفعلته. دمّر ما ليس هو وما لا يمكن له أن يكون*، أخذ ثأره، رد على الخيانة بالخيانة باستغلاله ضعف عدوه جارحاً عقبته المكشوفة**"[72].

بعد انكشاف الجريمة المزدوجة التي ارتكبها جبريل فاريشتا وتصدر أخبارها عناوين الصحف وبالقلم العريض انسحب شامشا من حضرة زينات وكيل:

"غادر... وهو لا يعرف كيف يفسر إحساسه الطاغي بالذنب، **بالمسؤولية**: كيف يخبرها أن هاتين الجريمتين هما الزهرتان القاتمتان لبذور كان قد غرسها هو منذ زمن طويل؟"[73].

أمـا فـي الـلقاء الأخير بين شامشا وجبريل فقد وجّه الثاني إصبع الاتهام لإبليسه صراحة، قبل أن يطلق النار على نفسه قائلاً:

"**أنت الفاعل** إذن". فهم صلاح الدين، تابع جبريل: "**لقد فعلتها حقاً:** قتلتهما معاً" "[74]

---

(71) المرجع السابق، ص 463 .

* المشهد الثاني من الفصل الخامس من مسرحة "عطيل": ينظر عطيل إلى قدمي ياغو ليرى ما إذا كان مشقوق الظلفين كالشيطان (أو ربما الشيطان مجسداً) ولكنه لا يشاهد إلا آدميته.

* يـاغو أراد أيضاً في مسرحية شكسبير، أولاً، تحطيم إنسان ما كان يمكن له أن يكونه، وثانياً، الانتقام منه لإساءة كانت قد صدرت عن عطيل بحق ياغو نفسه.

** الإحالة هنا هي إلى عقب آخيل (نقطة ضعفه ومقتله) في "إلياذة" هوميروس.

(72) "الآيات الشيطانية"، ص465-466.

(73) المرجع السابق، ص 542-543 (التشديد في النص الأصلي).

(74) المرجع السابق، ص 543، (التشديد في النص الأصلي).

وإذا كان الجواب عن تساؤلاتي المطروحة آنفاً لا بد أن يكون بالإيجاب، كما تشهد على ذلك نصوص "الآيات الشيطانية" بلا لبس أو إبهام، ماذا يبقى من الصورة التبسيطية والبسيطة والأحادية الجانب تماماً التي قدمها الزميل الدكتور عبد الرزاق عن شخصيتي الرواية الرئيسيتين في مقاله "مناقشة لكتاب "ذهنية التحريم" "؟

يلحظ الدكتور عبد الرزاق ما يلي بالنسبة لكل من الشخصيتين الرئيسيتين في الرواية:

> "فتجربة المنفى تنطوي على مستويين، ملائكي وشيطاني، وكل منهما (أي جبريل وصلاح الدين) كان مقدراً لهما أن يحملا في مسار التجربة، البعدين معاً حتى حدث التحول والانفصال... فتجارب صلاح الدين في لندن مسخته إلى شيطان حقيقي في صورة "تيس" لكنه استعاد طبيعته الإنسانية الخيرة (الملائكية) بمغادرة المنفى الشيطاني ليعود إلى الوطن. بينما جبريل القافز من الوحل إلى الأعلى ظل يحمل وباءه الشيطاني على مسار الرواية لينتهي بالقتل انتحاراً...".

تستدعي هذه الملاحظة عدة تعليقات على ضوء المناقشة السابقة:

(1) إن هذا النوع من المقاربة للشخصيتين الروائيتين المعنيتين لا يمكن أن تكون أكثر من مقاربة أولى للنص بالإضافة إلى كونها المقاربة الألصق بالسطح منها بالمستويات الدلالية الأعمق والأهم للرواية وهي المستويات التي يبغيها الزميل الناقد ولا ينفك عن تأكيد أهمية دورها في النقد الأدبي الجاد والكاشف عموماً.

(2) إن مسألة الخير والشر كما عالجتها وقدمتها الرواية أبعد بكثير من تجربة المنفى وأحداثها وتحولاتها ومآلاتها (تجربة المنفى جزء من هذا كله، طبعاً) كما أنها أكبر من أن تختزل إلى عودة الطبيعة الإنسانية الخيرة إلى شامشا بعد مغادرته المنفى، من ناحية، وبقاء فاريشتا على "وبائه الشيطاني" على امتداد الرواية كلها، من ناحية ثانية. في الواقع حين يصف الدكتور عبد الرزاق جبريل فاريشتا بـ "القافز من الوحل إلى الأعلى... الخ" فهو يكرر حرفياً الإهانة التي كانت تتعمد عشيقته الثرية الأولى ريكها ميرثانت توجيهها له عبر تذكيره على الدوام بأصله الاجتماعي الوضيع ونشأته الطبقية الشارعية الفقيرة وبالأمراض والأوبئة التي يفترض أنه حملها معه، في نظرها، من حزام البؤس

البومبيي الذي خرج منه[75]. ويجب ألا ننسى كذلك أن جبريل عاد هو الآخر إلى الهند لمتابعة عمله السينمائي في بلده عموماً وللاضطلاع ببطولة فيلم لاهوتي مضاد مكرّس لمحاربة العنف الطائفي المتصاعد في المجتمع المدني الهندي ذاته (وعلى نفقته الخاصة هذه المرة)[76]. أعلن جبريل في محادثة تلفونية أخيرة مع شامشا "بأنه عائد إلى بومباي على أمل ألا تقع عيناه بعد اليوم عليها (أي آلي كون) وعليك (أي شامشا نفسه) وعلى هذه المدينة الباردة الملعونة (أي لندن)..."[77].

أضف إلى ذلك أنه في الوقت الذي كان فيه جبريل، ومنذ البداية وحتى النهاية، يحتقر بلد المنفى إلى أقصى الحدود ويزدري سكان عاصمته وأهلها الأصليين الازدراء كله ويستعمل حال المنفى، عن وعي وتصميم، لخدمة أغراضه ويسخره لتحقيق مآربه[78] كان شامشا، بالمقابل، يبدي مهارة فائقة في التلون بالألوان كلها وشطارة رائعة في التكيف مع الظروف والأحوال جميعها سعياً وراء غايته في أن يكون إنكليزياً من الدرجة الأولى: شامشا في الرواية هو (Spoon) "الملعقة" أي المداهن والمرائي أن (Spoono) كما كان يناديه جبريل تحبباً[79]. وهو صاحب الألف صوت وصوت[80] وهو صاحب الألف شخصية وشخصية[81] وهو الذي قال عنه والده منذ البداية: "هذا الممثل. هذا المدّعي. جعل نفسه مقلداً لرجال غير موجودين"[82]، وليس جبريل فاريشتا. في الواقع جبريل هو الذي اكتشف وكشف منذ البداية حقيقة لندن الراهنة بوصفه إياها (بكل احتقار وازدراء):

---

(75) المرجع السابق، ص 26.

(76) المرجع السابق، ص 538-539.

(77) المرجع السابق، ص 538.

(78) المرجع السابق، ص 425 .

(79) المرجع السابق، ص 83.

(80) المرجع السابق، ص 60 .

(81) المرجع السابق، ص 63.

(82) المرجع السابق، ص 71 .

"مدينة روبنسون كروزو المعزولة على جزيرة ماضيها وهي تحاول الحفاظ على المظاهر بالاعتماد على طبقة الزّلمة ــ جمعة* السفلى من البشر"[83].

(3) إن مفتاح ثراء الشخصية الرئيسية الثانية في الرواية موجود في قول رشدي عن جبريل فاريشتا بأنه يعيش الحكايات كلها دفعة واحدة وعلى المستويات جميعها: حكاية البؤس والحرمان والصعود الصاروخي إلى الفضاء الخارجي لمجتمع بومباي السينمائي المخملي. حكاية أيوب وابتلاؤه. حكاية الملائكة والشياطين والسقوط والقيامة وصراع الخير والشر في الحياة. حكاية آلهة الهند وعفاريتها وملائكتها وجنها وسحرتها وروحانياتها وحكمتها بالإضافة إلى تقمصاته وتقمصاتها، تناسخاته وتناسخاتها. حكاية الإنسان الذي شاهد الله وتناقش معه فاقتنع للحظة بأنه قد يكون الملاك الذي يحمل هو اسمه[84]. حكاية الحب الكبير والانفعال العنيف والعشق العارم والجنس العابر بعظمتها وانحطاطها، بنشواتها وخيباتها. حكاية الحداثة والترحال والمنفى والغربة والأصالة والنجومية والشهرة بأبعادها كلها. حكاية الإمام الذي قاد ثورة[85]. حكاية مسيلمة الكذاب[86]. حكاية العرافة عائشة[87]. والأهم في هذا كله حكاية الحركة الدائمة بين الجنون والصحو، بين الهذيان والواقع، بين المعقول واللامعقول، بين المثال والمادة، بين الدنيا والآخرة، بين عالم الغيب وعالم الحس.

ويجب ألا ننسى أبداً، بهذا الصدد، أن عالم الحكاية عند رشدي هو في وقت واحد عالم: "كان يا ما كان في قديم الزمان كان في..." و"كان يا ما كان في قديم الزمان ما كان في" أي أن الحكاية هي حكاية لا أكثر ولكنها أكثر من مجرد حكاية بكثير في الآن ذاته. من هنا حضور شهرزاد القوي في أدبه وحضور

---

* الــزلمة ــ جمعة هو Man-Friday الزنجي الأسود تابع روبنسون كروزو في رواية دانيال ديفو الشهيرة من هنا عبارتا (Man Friday) و (Gal Friday) في اللغة الإنكليزية للدلالة على الشابة (أو الشاب) التي تساعد رئيسها أو مديرها، مثلاً، في شتى الأعمال دون أن تخص بعمل من نوع معين دون غيره.

(83) المرجع السابق، ص 439.

(84) المرجع السابق، ص 318-320.

(85) المرجع السابق، ص 212-214 .

(86) المرجع السابق، ص 191-193 ، 447-448 .

(87) المرجع السابق، ص 225-239،226.

حكاية الحكايات معها على الدوام فيه. كتب رشدي في مطلع روايته "أطفال منتصف الليل" الأسطر التالية في تشبيه صنعته كروائي بمعجزة شهرزاد:

"في السكون المتجدد أعود إلى صحائف من الورق فيها القليل من رائحة الزنجبيل وكلي استعداد ورغبة لتحرير قصةً من بؤسها بعد أن تركتها بالأمس معلقة في الهواء ـــ تماماً كما اعتادت شهرزاد أن تفعل الليلة تلو الليلة للحفاظ على حياتها بإبقاء الأمير شهريار يتحرق فضولاً"[88].

وبالمناسبة إن عدد الأطفال السحريين الذين ولدوا ليلة ميلاد الهند الجديدة هو ألف طفل وطفل أيضاً لكن دون أن يكونوا أولاد آبائهم وأمهاتهم بل "أولاد الزمن والتاريخ"، على حد تعبير رشدي نفسه في المحاضرة التي ألقاها في الدانمارك عن أعماله الأدبية الأولى[89]. لكن الأهم من ذلك كله هو نشداننا الخلاص من حقيقة شهريار الدموية القاتلة في حقيقة شهرزاد الروائية المنقذة. كلنا يعرف الآن أن شهرزاد لجأت إلى فن الحكاية كي لا تميتها الحقيقة السائدة. طرح رشدي في كتابه "هارون وبحر الحكايا" السؤال ذاته بصورة أخرى: ما نفع هذه الحكايا غير الصحيحة أصلاً؟ أما الجواب فهو عند شهرزاد التي أثبتت أنه ما كان يمكن للحياة أن تستمر دون تلك الحكايات "غير الصحيحة أصلاً". ولا يسعني أن أمسك نفسي عن التفكير هنا بأن انتصار حقيقة شهرزاد هذا هو الذي دفع نجيب محفوظ لأن يعطينا رواية مثل "ألف ليلة وليلة" تبدأ حكاياتها تماماً حيث انتهت شهرزاد، أي تبدأ حكاياتها عند النقطة التي اختتمت فيها راوية الرواة حكايتها الأخيرة وعند النقطة التي فازت فيها بعفو السلطان وأنجبت له الأولاد. ويقر شهريار بذلك كله بإعلانه: "حكاياتها السحر الحلال، تفتحت عن عوالم تدعو للتأمل..."[90]. في عالم "ليالي ألف ليلة"المسحور تتمازج الحكايات الجديدة بالعتيقة وتتلاقح بخصوبة عجيبة فتقول دنيازاد ـــ بعد تجربتها الغرامية الحالمة ـــ لأختها: "لقد وقعت أسيرة صدق عالمك الخفي ولكني لا أريد أن أكون ضحيته"[91]. وفي هذا العالم "المجانين لا يكذبون" أبداً. ولما "انتهى سحلول إلى سور دار المجانين ووقف في الظلماء همس لنفسه: لولا الإيمان

---

(88) "أطفال منتصف الليل"، الأصل الإنكليزي، ص 24.

(89) مجلة Kunapipi، مرجع مشار إليه سابقاً، ص4.

(90) نجيب محفوظ، "ليالي ألف ليلة"، حكاية "شهريار".

(91) المرجع السابق، حكاية "نور الدين ودنيازاد" .

لتساءلت عن معنى ذلك..."[92]. ولكن لأن جبريل فاريشتا كان قد فقد إيمانه تساءل عن معنى ذلك كله وكان ما كان مما أصبحنا نعرفه من سيرته ولربما الصحيح هو أن عقله لم يتحمل أعباء هذا النوع من الأسئلة والتساؤلات ومشاقه.

بهذه الإشارة التأكيدية إلى أهمية شهرزاد عند رشدي لا أريد للقارئ أن يغمط، بأي شكل من الأشكال، التراث الحكائي الشعبي الهندي حقه في التأثير الواعي والكبير في أدبه، أي في سطو رشدي المتعمد على أساليبه وتقنياته وفنونه وحيله أيضاً وتوظيفها كلها لإثراء الرواية الحديثة وتلقيحها وتوسيع آفاقها وتطعيم تقنياتها. يؤكد رشدي، على سبيل المثال، أن الرواية، في بلد مثل الهند، هو صاحب الجمهور الحقيقي والواسع والكبير وليس الكاتب الروائي خاصة أن فكرة الأدب كأداء يشبه الأداء الموسيقي ما زالت حية وقوية ومهيمنة في الثقافة الهندية المعاصرة. وللتدليل على قوله روى التجربة التالية في المحاضرة التي ألقاها في الدانمارك في منتصف الثمانينيات:

"زرت هذه السنة "1985) بلدة تقع في منتصف الطريق بين بومباي ودلهي اسمها بارودا حيث يعيش بالقرب منها واحد من حكواتية الهند الأكثر شهرة... حين أعلن هذا الحكواتي أنه سيقدم عرضاً لما عنده ــ أي لحكاياته ــ كان لا بد من إعداد ساحة البلدة وتحضيرها بإنشاء مطاعم طارئة وإقامة بيوت خلاء مؤقتة وتحويل حركة السير كله عن وسطها ووضع باصات خاصة في الخدمة لنقل الناس من الريف إليها. اجتمع 600 ألف شخص في عطلة نهاية الأسبوع للاستمتاع إليه يروي حكاياته علماً بأن عدد سكان بارودا هو 400 ألف نسمة... أي جلس هذا البحر من البشر في الساحة خلال عطلة نهاية الأسبوع للاستماع إلى هذا الرجل هو يروي الحكايات. إن كان في الدنيا وسيلة لجعل الكاتب الروائي يشعر بالتواضع فها هي بالذات"[93].

يضاف إلى ذلك إشارة رشدي الصريحة في "الآيات الشيطانية" إلى الـ "ألف ليلة وليلة" الهندي السنسكريتي المنسوب إلى راوية الهند الأكبر "سومادیفا" (Somadeva) والذي يحمل عنوان "كاثا ــ ساريت ــ ساغا"، أي "محيط جداول الحكاية"*.

---

(92) المرجع السابق.

(93) مجلة Kunapipi، مرجع مشار إليه سابقاً، ص 7.

* أنظـــر "الآيات الشيطانية"، ص 342. صدرت الترجمة الإنكليزية لهذا السفر في بريطانيا مؤخراً (لم تسنح لي فرصة الاطلاع عليها بعد):

(4) باستطاعتنا بالتأكيد إعادة قراءة مسألة تقاطع خطي فاريشتا وشامشا وتفاعلهما في "الآيات الشيطانية" على ضوء حكايات أخرى قريبة وعريقة في الفكر والأدب والفلسفة وثقافات الشعوب عموماً مثل حكاية الملاك الذي يتمم، بصورة من الصور، الشيطان والشيطان الذي يتمم الملاك في عمارة الكون أو حكاية قلب الأدوار الفجائي وغير المتوقع بين الملاك والشيطان، بين الله والإنسان بين خداع المظاهر وحقيقة النوايا والأفعال وذلك في صيرورة الأشياء عموماً وحركة الحياة تحديداً. ويكفي أن أضرب هنا مثال محمد إقبال ــ شاعر اللغة الأردية الأعظم ومفكرها الأدبي والأب الروحي لدولة الباكستان ــ الذي استلهمه رشدي بكثافة واستعار منه الكثير كما وظّف أفكاره وهمومه وهواجسه وأحاسيسه لإثراء رواياته وإغناء شخصياتها وإعطاء أدبه أبعاداً تأملية ورمزية وفلسفية ــ تمردية بعيدة المدى. أذكر على سبيل المثال المناظرة التي أنشأها محمد إقبال بين جبريل والشيطان حيث يشرح الأخير أسباب مفاخرته بحاله الحاضرة لينتهي إلى القول: "أنا أجرح قلب الله كأني شوكة":

"جبريل: عندما قلتَ: لا أسجد حُرِمْتَ منزلتك الرفيعة
الشيطان: ما أشد هذه الوصمة التي نالت شرف الملائكة في عيون الله!
جرأتي هي التي وهبت لحمأة من الطين الشوقَ إلى النماء،
تحدياتي هي التي نسجت ثوبَ الذكاء والفكر،
أنت واقف على الشاطئ ترقب المعركة بين الخير والشر.
أأنت أم أنا من تصفعه العاصفة؟
إذ هبّت عواصفي في البحار جميعاً والأنهار والسواقي جميعاً،
الخَضِر لا حيلة له، واليأسُ لا حيلةَ له.
إذا لقيت ربك، في لحظة مناجاة، فاسأله هذا السؤال:
ممن جاء هذا الدم الذي خضب تاريخ آدم؟
أنا أجرح قلب الله كأني شوكة،
أما أنت فتردد دون فتور: "الله هو، الله هو، الله هو" "[94]

---

Tales Froc the Kathassaritsagara, by somadeva, translated Arshia sattar, penguin Classics, London, 1997 .

(94) محمد إقبال، "ديوان جناح جبريل"، ترجمه عن الفرنسية عبد المعين ملوحي، دار طلاس للدراسات، والترجمة والنشر، دمشق، 1987، ص 219 .

وتحيل هذه المناظرة بالتأكيد، أولاً، إلى الحوار القديم الذي كان قد أنشأه الحلاج بدوره بين موسى وإبليس وموضوعه الله، وثانياً، إلى رأيه الديني — الفلسفي المعروف في ضرورة الشيطان للملاك وضرورة الملاك للشيطان في عمارة الكون كما في النصين التاليين:

" " فقال موسى: "الا تذكره؟"

قال: "يا موسى، الذكر لا يُذكر! أنا مذكور وهو مذكور: ذكره ذكري وذكري ذكره هل يكون الذاكران إلا معاً؟" "[95].

"لأن الأشياء تعرف بأضدادها، والثوب الرقيق ينسج من وراء المسح الأسود. فالملَك يعرض المحاسن ويقول للمحسن: "إن فعلتها جُزيت". وإبليس يعرض القبائح ويقول: "إن فعلتها جُزيت مرموزاً". ومن لا يعرف القبيح لا يعرف الحسن"[96].

وفي خطوة هي بمنتهى الجرأة الفكرية والأدبية والمعنوية أقدم إقبال على قلب الشكوى المتداولة بين الناس في عالم الإسلام من أن الله تخلى عن المسلمين في العصر الحديث (لصالح الأوروبيين والأمريكيين والغرب) لأنهم تخلوا عنه وعن دينه الصحيح وابتعدوا عن سنة رسوله وهجروا شريعته. الخ، باتهامه الله بتخليه هو عن دينه في لحظة الحاجة القصوى وبخذلانه لشريعته هو في أسوأ الأوقات وأحلكها وبتركه أمة الإسلام لمصيرها في ساعة الخطر الداهم هذا على الرغم من كل ما فعله المسلمون عبر التاريخ لنشر دينه والجهاد في سبيل الدفاع عنه وتوسيع سلطانه والإعلاء من شأنه... الخ. بعبارة ثانية يشكو إقبال ربّه إلى ربه (تماماً على طريقة إبليس) لأنه أعطى البشر الدين الصحيح وترك للمسلمين مهمة حمله ونشره وتوسيعه والرفع من شأنه فقاموا بالمهمة بنجاح مذهل لكنه سمح أخيراً، وفي الوقت غير المناسب أبداً، للكفار والمشركين والأعداء بالنيل من الإسلام والتطاول عليه كما مكنهم من قهر أمة محمد وهزيمتها وإخضاعها لسيادتهم وسيطرتهم مع أن المسلمين حملوا أمانة دينه بجدارة وقاتلوا من أجله ودافعوا عن حرمته بشجاعة لا مثيل لها في

---

(95) الحـــلاج: "كتاب الطواسين"، حققه وصححه بولس نويا اليسوعي، منشورات جامعة القديس يوسف، بيروت، 1972، "طاسين الأزل والالتباس"، ص 18.

(96) المرجع السابق، ص 19 .

التاريخ[97]. ويجد القارئ في النص التالي للمؤرخ حسين أحمد أمين توصيفاً دقيقاً لهذه الشكوى وتحديداً لمصدرها ولكن بلغة الفكر والتحليل هذه المرة بدلاً من لغة الشعر والتأمل الصوفي التي جرى عليها محمد إقبال وبرع بها أيما براعة:

"... والمسلم الحزين مسلم يشعر إزاء ما يجري حوله بالقهر، أو قُل مقهور يظن في نفسه الإسلام. والعبارة في حد ذاتها تحمل من التناقضات ما لا وجه للمصالحة بينها. فالمسلم على حد علمي امرؤ ثبت لديه بالدليل القاطع أن الإسلام دين يصلح لكل زمان ومكان، وأن بإمكانه أن يوفر لمجتمعه (ولغيره) أنجع الحلول لما يواجهه من مشكلات، وللمتمسك بأهدابه سعادة الدنيا والآخرة. والمفروض أن يرى المسلم في غير المسلمين، وإن كثروا، أناساً خليقين بالشفقة والرثاء، وأقواماً أصدق دليل على أن ثقته قد بدأت تتزعزع، وأنه لم يعد يرى في دينه مفتاح المعضلات، ولم يعد يجد في تعاليمه ما ينشده من طمأنينة النفس. وهو دليل أيضاً يمكن أن يتعلق به مخالفوه لإثبات عجزه وعيّه، والتدليل على أن الإسلام ما عاد يكفيه، ولا هو بالقادر وحده على أن يسعده ويغنيه"[98].

لهذه الأسباب والاعتبارات كلها تبقى حقيقة جبريل في "الآيات الشيطانية" هي الأصدق والأخطر تماماً بسبب جنونها وهذياناتها وهلوساتها وأحلامها وكوابيسها وتقمصاتها وواقعيتها الجارحة جداً والكاشفة جداً أيضاً. إنها حقاً احتفال عارم بالجنون:

"يخرج عن هذا المألوف الخانق فينفضح حجم إذعاننا وقبولنا تثلّم أحاسيسنا، يظهر لنا كم هو عالم مرفوض ومقيت وخانق وكم هو عالم لا معقول ولا مقبول وكم هو مفجع ومبك وكم نحن خائفون وخانعون وقابلون... نحن في حاجة إلى الجرأة على الجنون والجرأة على الاعتراف بالجنون. صار علينا أن نكف عن اعتبار الجنون عيباً واعتبار الجنون عاهة اجتماعية. في حياتنا شيء يجنن"[99].

إن انفصام شخصية جبريل ومرضه يفضحان حقيقة أعظم وأكثر خطورة:

---

(97) انظر، على سبيل المثال، قصيدة إقبال "الشكوى وجواب الشكوى" المنشورة في كتاب الدكتور علي حسون، "فلسفة إقبال"، دار السؤال للطباعة والنشر، دمشق، 1985، ص 207-220 .

(98) حسين أحمد أمين، "دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين" ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1987، ص 25.

(99) ممدوح عدوان، "احتفالاً بالجنون"، دار النديم ــ الوعي، بيروت، 1985، ص 10 .

"بدأ الإحساس الغريب ــ أي عاوده ــ ... ظن أنه يتحرك على طريق ستعرض عليه خياراً في أية لحظة الآن بين حقيقتين: هذا العالم وعالم آخر قائم هناك أيضاً ظاهرة ولكنه غير مرئي. شعر بالبطء والثقل وبالابتعاد عن وعيه. أدرك أنه لم تكن عنده أدنى فكرة عن أي من السبيلين سيختار، أي عالم سيدخل. رأى الآن أن الأطباء كانوا على خطأ حين عالجوا فيه انفصام الشخصية، لم يكن الانفصام فيه هو، بل في الكون كله"(100).

من هنا تخطئتي للدكتور عبد الرزاق حين يدعو رشدي عملياً إلى الاستغناء عن جبريل والاكتفاء ببطله الإيجابي صلاح الدين لأن جبريل لا "يتحرك إلا في مجال فانتازي غائب وبين زمن الوحي وزمن العيش في لندن ــ وذاكرته ذاكرة هذيانية مريضة"، على حد تعبير مقاله. ومن هنا أيضاً تخطئتي لحكمة القائل:

"فمن جهة يريد "رشدي" أن يشرع أسئلته في وجه المقدس، ومن جهة أخرى يسعى ليتوارى وراء شخصية منحلة تهذي بهتك المقدس ليتجنب مساءلة الرأي العام الذي سيصدمه هذا الهذيان، وليختبئ وراء القول الفني بأن آراء الشخصية وأفكارها ليست بالضرورة هي آراء المؤلف وأفكاره. هذه المراوغة الفنية الفذة التي أجادها نجيب محفوظ أخفق فيها رشدي...الخ".

إنها لقراءة بائسة حقاً تلك التي تختزل شخصية مثل جبريل فاريشتا في رواية في مستوى "الآيات الشيطانية" إلى مجرد حيلة تقنية يختبئ وراءها فنان من عيار سلمان رشدي خوفاً من رأي عالم مصدوم لا محالة!؟ مع ذلك أقول إني أعرف جيداً أن الدكتور عبد الرزاق يعرف جيداً أن رواية رشدي تشرع تساؤلاتها الكبرى عن الآلهة والملائكة والأبالسة والنبوة، عن الخير والشر والمقدس والشك والإيمان والاعتقاد والوحي والعالم والإنسان والمعنى عبر شخصية جبريل وخطها وتحولاتها وتقمصاتها وشطحاتها وليس عبر أية حيلة فنية ــ تقنية قد يستخدمها الفنان هنا وهناك. في الواقع ألم تعالج البشرية عموماً أسئلتها الأكبر ومشكلاتها الأصعب عبر الجنون والانجذاب والعرافة والكهانة والنبوة والرؤى والأحلام والمنامات والنبوءات مما كرست بعضه الحكمة الشعبية بقولها على سبيل المثال: "خذوا الحكمة من أفواه المجانين" و"مجنون يحكي وعاقل يفهم" وفي اعتقادها بأن المجاذيب والمعتوهين هم "على البركة"

---

(100) "الآيات الشيطانية"، ص 351 .

وأن من أصابه جنون "صار له لطف أو مس"؟ ماذا لو قرأنا خط جبريل في "الآيات الشيطانية" على ضوء حقيقة "خذوا الحكمة من أفواه المجانين"، الذين لا يكذبون أبداً كما رأينا، وحقيقة كون مجاذيب هذا العالم ومعتوهوه "مباركين" لأنهم مجاذيب الله؟ هل أغالي كثيراً إن أنا توقعت أن يفهم العقلاء من قراء رشدي ما يحكيه معتوه مثل جبريل فاريشتا وأن يفسروه ويؤولوه على النحو المناسب؟.

ولا بد من تنبيه إلى أن لهذا الأسلوب في مقاربة الموضوع مرجعيته المحترمة في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية وخاصة فيما يسمى بأخبار "البهاليل" و"عقلاء المجانين" عند الجاحظ وابن خلدون والنيسابوري وأمثالهم[101]. ما المانع من أن نعد جبريل فاريشتا عاقلاً من "عقلاء المجانين" هؤلاء بالمعنى القديم للعبارة؟ ألا يفتح لنا هذا أفقاً لمزيد من تعدد القراءات وتنوعها وفقاً لما يدعو إليه الدكتور عبد الرزاق بإلحاح في مقاله وفي كتاباته النقدية عموماً؟ لذا لا أعتقد أن التوصيف التالي لمسألة الجنون ومغازيها في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية يبتعد بنا كثيراً عن أجواء أدب رشدي ودلالاته ومقاصده:

> "ويمكن القول،... إن صوت الجنون في الثقافة العربية ــ الإسلامية، هو شكل من أشكال الرد الثقافي الذي أنتجه المجتمع العربي تجاه وضع تاريخي تناحري... ولسوف يتضح أيضاً... أن المثقفين في المجتمع العربي الإسلامي، من متصوفة ومؤرخين وأدباء وقاصّين ووعّاظ، قد استعملوا صوت الجنون، كل من موقعه في شبكة الصراع الاجتماعي، وارتهاناً منه لطبيعة وعيه وممارسته الثقافية، فأدرجوه في مؤلفاتهم في سياق ممارساتهم الثقافية والإبداعية المختلفة. كما أن الأوساط الشعبية العامة، كانت تتداول صوت الجنون، فتتبناه، وتحتفي به، وتشيع محمولاته في المجالس، عبر مثقفيها الشعبيين، ومنتوجاتها الثقافية ــ الأدبية التخييلية ــ العديدة. وكان المثقفون، والأوساط الشعبية، كلاهما، يضيف إلى هذا الصوت، ويحوّر فيه، بما يتلاءم مع توجهاته ذات العلاقة بحيثيات الصراع ومحددات أطرافه الاجتماعية التاريخية. وبكلام آخر، إن صوت الجنون كان يتعرض، على الدوام، إلى إعادة إنتاج مستمرة، تهدف

(101) أنظر: محمد حيان السمان، "خطاب الجنون في الثقافة العربية"، رياض الريس للكتب والنشر، لندن 1993.

إلى تقديمه بالشكل والمحتوى اللذين يشفيان غليل القوى الاجتماعية المضطهدة"[102].

في هذه المسائل كلها تقدم "الآيات الشيطانية" أطروحات كثيرة وأطروحات مضادة كثيرة أيضاً تاركة للقارئ مهمة تركيب أطروحاته الأعلى لنفسه وبنفسه وهذا ما افتقدته في قراءة الدكتور عبد الرزاق للرواية عموماً وفي تفسيره لحقيقة جبريل وخطه الروائي تحديداً. إن الذي لا يأخذه الزميل الناقد بعين الجد هنا هو أن الرواية تتعمد عدم تقديم أي معنى متكامل أو تأويل متعمد أو تفسير واضح أو تركيب أعلى جاهز يمكن للقارئ الركون إليه بسهولة أو الاستراحة عنده بيسر. بعبارة ثانية، إن مهمة توليد المعنى وإنجاز التأويل والتفسير والتركيب من خطوط الرواية المتعرجة وأطروحاتها المتعارضة وخطاباتها المتنوعة وحواراتها المتضاربة متروكة للقارئ نفسه كل حسب طاقته وقدرته ورغبته واهتماماته ومن العبث تماماً محاولة إرجاع هذه الأشياء كلها إلى مشترك واحد أحد وموحَّد في رواية مثل التي هي بين أيدينا. في الواقع يدفع رشدي في عمله هذا، على ما يبدو لي، مفهوم ميخائيل باختين للرواية الحديثة إلى حدوده التجريبية القصوى مستلهماً خصوبته وتحرريته وانفتاحه وثراءه إلى ما لا نهاية. ومن المعروف أن باختين كان قد استنتج في أعماله المبكرة عن أدب دوستويفسكي أن صاحب "الجريمة والعقاب" كان أول من حرر شخوص رواياته وحواراتها وأطروحاتها وخطاباتها من هيمنة القاسم المشترك الواحد والموحِّد الذي يفترض بالمؤلف أن يفرضه دوماً عليها. أما النموذج الأعلى للعكس فيتمثل عند باختين في أدب تولستوي عموماً وفي رواياته بصورة خاصة[103].

والآن ماذا عن حكم آخر يطلقه الزميل الدكتور على الرواية وعلى الأجزاء المتعلقة بجبريل وخطه السردي بصورة خاصة بقوله إن:

---

(102) المرجع السابق، ص 12-13 .

(103) انظر: Mikhail Bakhtin, Problems of Dostovsky.s Art المنشورة سنة 1929 والذي أعاد باختين نشره موسعاً تحت عنوان:

Problems of Dostoesky's Poetics, edited and translated by cary Emerson, Yniversity of Minessotta press, Minneapolis, 1984 .

"الكثير من المقاطع السردية في صيغة فصول الرواية، تتراصف متجاورة متضايفة، دون أية ضرورة داخلية تمنحها تشارطها النسبي وعليتها البنائية التكوينية".

يبدو لي أن من يطلب "الضرورة الداخلية" و"التشارط النسبي"و"العلية البنائية التكوينية" في عمل مثل "الآيات الشيطانية" يكون كمن يطلب وحدة المكان ووحدة الزمان ووحدة الفعل في المسرح الطليعي المعاصر! لكن لأن رشدي يدفع بمفهوم باختين للرواية الحديثة إلى حدوده التجريبية القصوى، كما ذكرت، تقحمنا روايته "الآيات الشيطانية"، أكثر من أية رواية أخرى له، في كرنفال لا ينتهي من النسبية المتبادلة في زوايا الرؤية، في المنظورات الخاصة، في المصالح الآنية، في الأزمنة المتداخلة، في الأمكنة المتراكبة، في الخطابات المتصادمة، في الحقائق المتبدلة، في الأفعال المؤثرة، في الأحلام الخارقة، في الهويات المهزوزة، في الذوات الساعية، في طرائق السرد المألوفة وغير المألوفة...الخ. في هذا العالم المسحور، من جهة، والكاشف جداً، من جهة ثانية، والحقيقي أكثر من الحقيقة، من جهة ثالثة، علينا أن نعلق ليس قانون التناقض ــ بمعناه التقليدي ــ فحسب، بل وقوانين الهوية والثالث المرفوع والضرورة النسبية معه أيضاً إن نحن أردنا الخروج بشيء ما حقاً من الدوامة النسبية الأدبية ــ الروائية ــ البختينية التي يدعونا سلمان رشدي إلى مائدتها ووليمتها (يذكر دانتي في مكان ما من ملحمته الشعرية أن "كل تناقض هو صادق وكاذب في الوقت ذاته").

بعبارة أخرى، نحن لا نتعامل هنا مع الحقيقة السببية بمعناها القطعي العادي أو مع مفهومها الشيئي والتشييئي الثابت بل مع معناها في الصيرورات والتحولات والحركات والتحركات والظروف والأوضاع والأحداث والأشخاص والذوات والأفعال التي تتصف كلها بميوعة "اللاشيء" وسيلانه. لذا لا شيء في الرواية يبدو تماماً على ما هو وكل شيء هو على ما عليه أيضاً زائد ما كان يمكن له أن يكونه سابقاً وما يمكن أن يصير إليه لاحقاً. مرة ثانية أعود لأقول: يدفع رشدي حدود هذا النوع من الكتابة إلى مداه التجريبي الأقصى في "الآيات الشيطانية" عبر مزيج خاص من تقاليد السرد الحكائي العربي والهندي، من ناحية، والأسلوب الجويسي والفوكنري المعاصر من جهة ثانية.

في حج العرافة عائشة ومعجزة انشقاق بحر العرب ظل الناجون من الغرق يعتقدون حتى آخر أيامهم أن الذين ماتوا غرقاً قد وصلوا إلى مكة (على الرغم من الجثث التي قذفها البحر على الشاطئ) وأنه لسبب ما لم تسد الطريق إلى

الكعبة إلا في وجوههم هم وحدهم. هل نجوا من الغرق، إذن؟ أم كتب لهم عمر جديد؟ أم حرموا من نعمة الحج؟ أم ذهبوا ضحية الجهل والوهم والشعوذة؟ أم... أم...؟ في أدب رشدي يبقى هذا النوع من الأسئلة مفتوحاً، أما الأجوبة فمتروكة للقارئ كل حسب فطنته وحساسيته وتجربته وثقافته وقناعاته وليس من الضروري أن تكون أجوبة رشدي واجتهاداته هي الأفضل أو الأدق أو الأصح. أي مرة ثانية نحن أمام دعوة مفتوحة، في هذا النوع من الأدب، للقارئ لأن يكون شريكاً فاعلاً في إنتاج المعنى لا أن يبقى مجرد متلق منفعل لمعان جاهزة مسبقاً[104]. حين حمل جبريل فاريشتا عدوه على طريق الصفح والغفران وسط حطام مقهى الشاندار المحترق خيّل لصلاح الدين شامشا، في تلك اللحظة، أن النار انشقت أمامهما انشقاق البحر الأحمر إلا أن صلاح الدين بقي حتى آخر يوم في حياته لا يعرف تماماً ما إذا كانت النار قد انشقت فعلاً أم أنه هلوس بذلك بحكم كونه معلقاً بين الحياة والموت وقتها*. وحين جاءت المنية الساردار خصم العرافة عائشة وعدو حجها غرق هو أيضاً غرقاً رمزياً في معجزة بحر العرب على النحو التالي:

> "... وبعدها انسكب البحر فوقه، وكان في الماء إلى جانب عائشة... "إفتح"، كانت تصرخ: "إفتح على مصراعيك!... "إفتح"، صاحت. "إفتح"، قالت... أغلَقَ... كان يغرق. كانت تغرق هي أيضاً. رأى الماء يملأ فمها، سمعه يُقَرْقِرُ متسرباً إلى رئتيها. وبعدها، شيء ما في داخله رفض ذلك واختار اختياراً آخر. وفي اللحظة التي انكسر فيها قلبه، فتَحَ. انشطر جسمه من حنجرته حتى أرْبيته كي تستطيع الوصول عميقاً في داخله، والآن أصبحت هي مفتوحة، كلهم أصبحوا

---

(104) في حادثة الغرق الحقيقية التي وقعت سنة 1983 في الباكستان أقدمت الشرطة على اعتقال الناجين من أتباع العرافة الشعبية نسيم فاطمة ــ قائدة الحج ــ المعجزة سيراً على الأقدام عبر بحر العرب، بتهمة: محاولة مغادرة البلاد دون تأشيرة خروج! واضح أن الواقع كثيراً ما يكون أكثر سحرية من سحر بيان رشدي الذي يقول بدوره في "هارون وبحر الحكايا" إنه إذا كان العالم الحقيقي مليء بالسحر ما المانع في أن تكون عوالم السحر حقيقية؟ (ص50).

بالنسبة للتفاصيل الواقعية لحادثة الحد ــ المعجزة وموت الكثيرين غرقاً نتيجتها بالإضافة إلى اعتقال الحجاج الناجين بتهمة الشروع بمغادرة البلاد بلا تأشيرة خروج أنظر كتاب المؤرخ أحمد أكبر:

Ahmed Akbar, Islam, Ethnicity and Leadership in south Asia, Oxford University press, Delhi, 1988, P. 56 .

* "الآيات الشيطانية"، ص 468 .

كذلك، ولحظة فتْحهم انشقت المياه فمشوا إلى مكة عبر أرض بحر العرب"**.

هل شارك الساردار في المعجزة على الرغم من كل شيء؟ أم أنه هلوَس لحظة مفارقته الحياة مستعيداً بذلك تجربة قاسية قتلت زَوجته وأبناء ضيعته وقلبت حياته، فجأة، رأساً على عقب؟ تبقى الأجوبة عند القارئ في أدب رشدي.

يحضرني هنا مثال آخر منتزع من المقابلة الجميلة والمطولة التي أجراها الناقد اللبناني عباس بيضون مؤخراً مع محمود درويش[105] وتناول فيها، من جملة ما تناول، بعض قصائد ديوان "لماذا تركت الحصان وحيداً؟" والتي وردت فيها عبارة: "سنختار سوفوكل قبل امرئ القيس". شرح عباس بيضون للشاعر فهمه وتفسيره لهذه العبارة على النحو التالي:

"وجدت رابطاً بين امرئ القيس والوقوف على الأطلال، وصلة بين سوفوكل والتراجيديا. فالأول في مرحلة الغناء، مرحلة النوستالجيا وتتبع الأثر، والثاني في مرحلة الامتثال للمصير التراجيدي. وتفضيل سوفوكل تفضيل على هذا الامتثال"[106].

لكن محمود درويش أكد لمحاوره أنه لم يقصد شيئاً من هذا حين خط تلك العبارة وعلق على ذلك بقوله:

"أتمنى أن أكون قصدت ذلك. قد أكون قصدته في لا وعيي. تعرف أننا لا نفهم كل ما يتسرب منا. لكني أقبل هذا التفسير، لو كنت عرفته من قبل لتبنيته"[107].

أما ما قصده الشاعر وقتها فمشروح في المقابلة عبر السؤال والجواب التاليين:

"بيضون: في قصائد الديوان نقرأ: "سنختار سوفوكل قبل امرئ القيس". هذه عبارة لها معنى ويثيرنا معناها. ما المقصود بها؟
درويش: القصيدة التي اقتطفت منها هذه العبارة تتحرك أولاً في أجواء كنعانية. ثم تنتقل إلى اختلاط الذات بالآخر على هذه الأرض. وتسعى بتسامح وكرم إلى إجراء موازنة في علاقة الأنا بالآخر، وتوسيع الهوية الثقافية، حتى الشعرية منها، إلى ما هو أبعد من الذات

---

** المرجع السابق، ص 506-507 .

(105) انظر مجلة "الوسط" الأعداد 191، 192، 193، تاريخ 25/ 9 و 1995/10/2 .

(106) مجلة "الوسط"، عدد 193، 1995/9/25، ص 53 .

(107) المرجع السابق.

العربية. سوفوكل كما هو معروف سبق امرأ القيس. وأنا من الذين تشغفهم فكرة أن يكون الشعر الإنساني نشيداً واحداً يتقلب على كتابته شعراء كثيرون. سوفوكل كما تعلم أجرى تعديلاً على التراجيديا الإغريقية، خفف فيه من صرامة تدخل الآلهة في المصير الإنساني. الشعر واحد بلا هوية وبلا لغة سوى الشعر، ولا مانع عندي بالتالي من اختيار سوفوكل على امرئ القيس. لا أقصد بذلك محاكمة امرئ القيس، لأنه اختار قيصر وهذا موجود في نصوص أخرى. لكنني في النسب الشعري لا أجد مانعاً من أن أكون من سلالة سوفوكل"[108].

والآن، هل من الضروري أن يكون إما محمود درويش أو عباس بيضون على حق؟ أي الاجتهادين هو الأفضل والأصح في فهم العبارة وتفسيرها؟ هل من ضرورة تحتم هنا تفضيل جواب الشاعر على جواب الناقد على جواب القارئ أم العكس؟ أعتقد أننا نسيء كثيراً إلى الأدب والنقد (ولأنفسنا أيضاً) إن نحن تناولناهما بتلك العقلية التشييئية الجامدة التي تصر على إجابات قاطعة ونهائية عن هذا النوع من الأسئلة والتساؤلات. أنا نفسي فهمت عبارة محمود درويش بصورة قريبة نوعاً ما من إيحاءات تأويل عباس بيضون لها لكني في الوقت ذاته أقول مع محمود درويش: أقبل التفسير الآخر أيضاً و"لو كنت عرفته من قبل لتبنيته" لأن ثراء عبارة الشاعر يكمن في قبولها الفهمين معاً وما هو أكثر بكثير منهما.

## V

تبقى بعض الملاحظات الأخيرة المتعلقة بمفهوم معين طرحه الدكتور عبد الرزاق ويتناول الوظيفة التي يفترض في مؤلفات مثل "الآيات الشيطانية" وكتاب "ذهنية التحريم" أن يكونا قد أدياها، وفقاً لرأيه واجتهاده. لذا يؤكد الزميل الدكتور عند نقطة معينة في مقاله أنه سيركز:

"على الآثار الخارجية للرواية وتفاعلاتها المتصلة بالوظيفة التي أدتها ودرجة راهنيتها وأولويتها من منظور سوسيو معرفي ــ دلالي ينطلق من أن فعل القراءة وإعادة إنتاج النص في علاقته بأفق انتظار القارئ لا يقل أهمية بالنسبة للنص، عن إنتاج علاقات النص ذاته الذي ناقشناه آنفاً".

---

(108) المرجع السابق.

ما المقصود بـــ "الوظيفة" في هذا الكلام؟ يشرح الدكتور عبد الرزاق أنه معني، أولاً، "بالوظيفة الاجتماعية والفكرية لـــ "الآيات الشيطانية" وفق الإشكالية المركزية للوضع العربي الراهن" وثانياً، "بالأداء الوظيفي لرسالة الفكر وقدرته على إنتاج الوعي المطابق بواقعه". و"إنتاج الوعي المطابق يستدعي أول ما يستدعيه تحديد استراتيجية الأولويات التي يطرحها الواقع على الفكر، أو ما يسمى باللغة السياسية تحديد الرئيسي والثانوي في لحظة تاريخية محددة". أما هذه "الاستراتيجية فتنطلق أول ما تنطلق من استراتيجية مدرسة القارئ بوصفه مستهلكاً ومنتجاً للنص في آن واحد....". ولا تفوت الكاتب هنا الإشارة إلى أن الإنجاز الجاد لهذه الوظيفة يتطلب مستوى عالياً من "الدهاء" الذي يفترض أن يتحلى به المفكر أو الأديب أو المثقف المتوقع منه دوماً "تحديد استراتيجية الأولويات التي يطرحها الواقع على الفكر" وعلى "إنتاج الوعي المطابق بواقعه".

وكي يتمكن الزميل الناقد من قياس رواية رشدي (وكتاب "ذهنية التحريم" معها) بهذا المقياس يميز بحدة بين ما يسميه بـــ :

(1) "الإسلام الأصولي النكوصي الظلامي الذي يرتد على كل قيم الإصلاح والتنوير التي أرساها أعلام النهضة الإسلامية".

(2) الإسلام الرسمي الذي تصوغ صورته الأنظمة التابعة للغرب والذي "لا يختلف عن الإسلام السياسي (الأصولي الظلامي) لأنه بمدارسه وجامعاته ومؤسساته الثقافية والإعلامية يكرس الخطاب (الأصولي) نفسه: الإسلام صالح لكل زمان ومكان، الإسلام دين ودولة...الخ".

(3) "الإسلام الشعبي الوطني" الذي أخذ يشكل في اللحظة الحاضرة الملجأ الروحي الأخير للشعب، على ما يبدو، بعد الانهيارات الكبرى التي شهدها العقد الحالي من القرن العشرين وبعد الهزائم العسكرية والسياسية الكبرى التي لحقت بالأمة. وبما أن "من حق الشعب البحث عن الأمان الروحي"، في مثل هذه الظروف الكارثية، أخذ الدين يشكل "الملاذ الروحي" الأخير له كما أصبح وحده مصدر "أمانه الوجداني" المتبقي و"ظهر تراث الأمة وكأنه خيمة نفيها الأخيرة"، على حد تعبير الدكتور عبد الرزاق. أما النتيجة المركبة التي خلص إليها فتقول:

أولاً، إن رواية رشدي (وكذلك كتاب "ذهنية التحريم") قد أدت وظيفتها جيداً بضرب الإسلام الشعبي الوطني عبر نقدها للمقدس، هذا الإسلام "المستهدف اليوم من قبل الغرب، الأمريكان بالدرجة الأولى، لأن الإسلام الشعبي يشكل اليوم العنصر الأساسي للهوية التي يراد تدميرها، بعد إخفاق النضال التحرري الوطني الذي قاده القوميون واليساريون".

ثانياً، "إن نقد المقدس في الرواية، ووفق القراءة التي قدمها الدكتور العظم، لم يكن إلا هتكاً للمقدس الديني الشعبي" بدل أن يكون "هتكاً للمقدس الرسمي (السلطوي الأمريكي) وللمقدس الأصولي" مما سمح، بالتالي، للإعلام الغربي باستغلال الفرصة وسوق الجميع "إلى ثقافة الفتنة".

ثالثاً، "إن معركة المثقف الوطني الديمقراطي الراديكالي بحق، هي المعركة التي تبدأ مع مقدسات السلطة ومقدسات الأصولية الظلامية التي هي الوجه الآخر للعنف السلطوي، وليست المعركة مع مقدسات الشعب"، أي أنها ليست مع ذلك الدين أو ذلك الإسلام الذي "بقي حيث يجب أن يبقى في صدور الناس كنفثة مقهورة ترسل إلى السماء احتجاجاً علي الأرض، الأرض الإسلامية التي زرعها حكامها خيانة ودناءة وظلماً وجوراً".

أما نموذج "المثقف الوطني الديمقراطي الراديكالي بحق" الذي يقدمه الدكتور عبد الرزاق فيتشخص، أولاً في طه حسين الذي نجح في "تفكيك منظومة المقدس" وفي "إثارة الشكوك والتساؤلات في قلب المقدس الرسمي السلطوي والمقدس الأصولي الظلامي" دون المساس بالمقدس الشعبي الوطني، ثانياً في نجيب محفوظ الذي أوغل بعيداً هو أيضاً "في تساؤلاته حول اليقينيات الكبرى". ويرى الدكتور بأن رشدي قصر في روايته تقصيراً فادحاً عن مستوى "الدهاء" الذي تحلى به كل من طه حسين ونجيب محفوظ (وأشباههما) عند تناولهما المقدس نقداً وتفكيكاً وتعرية على النحو المذكور وكان من الأفضل له، كأديب وطني ديمقراطي راديكالي موهوب، أن يقتدي بمثالهما. أي أن المطلوب من رشدي هو رواية قادرة "على تفكيك المقدس من داخله عبر زرعه بألغام الأسئلة الكبرى التي تزعزعه من جذوره"، على طريقة نجيب محفوظ مثلاً، دون أن تتيح الفرصة، في الوقت نفسه، للغرب وماكينته الإعلامية الهائلة لاستغلال ذلك كله في سبيل إنتاج الفتنة وثقافتها.

لا شك عندي أن عدداً لا بأس به من المفكرين الكبار والكتاب المؤثرين والأدباء الموهوبين:

(أ) يعملون على تفصيل إنتاجهم الفكري والأدبي والثقافي بما يتناسب مع تحديداتهم المسبقة لـــ "استراتيجية الأولويات التي يطرحها الواقع على الفكر" ومع تمييزهم الدقيق بين "الرئيسي والثانوي في اللحظة التاريخية" الراهنة. (ب) يتقيدون بوعي كامل "بالأداء الوظيفي" المناسب لرسالة الفكر والأدب والثقافة وبقدرتها كلها "على إنتاج الوعي المطابق بواقعه"، وفقاً لتقديراتهم. (ج) يجهدون بكل أمانة لإنجاز "الوظيفة" التي يعتقدون أنه على هذا النوع من الإنتاج الثقافي

والفكري والأدبي العالي أن يقوم بها في "مدرسة القارئ" وفي مدرسة "الآثار الخارجية" لأعمالهم وبحوثهم وإبداعاتهم. ولا شك عندي كذلك أن الاضطلاع بمسؤولية استكمال مثل هذا البرنامج يحتاج إلى مستوى رفيع من "الدهاء" والمكر أيضاً لإنجاز المهمة المطلوبة على أفضل وجه ممكن.

تكمن المشكلة في هذا النموذج للإنتاج الفكري والثقافي والأدبي المتعامل مع "الإشكاليات المركزية للوضع العربي (وغير العربي) الراهن" في النزعة الدفينة التي ألمسها في مقال الدكتور عبد الرزاق (وفي بعض كتاباته الأخرى) إلى تحويله من نموذج إلى ما يشبه القالب الحديدي الذي على المفكر أو الأديب أو المثقف أن يلتزم به وبحذافيره إذا كان له أن يصنف في عداد المشاركين في "معركة المثقف الوطني الديمقراطي الراديكالي بحق" بدلاً من عداد المنتجين لـ "ثقافة الفتنة" والمزودين للإعلام الغربي بالمادة الخام اللازمة لإثارة "الفتنة الثقافية" وإشاعتها. أضف إلى ذلك أن صفة "الدهاء" التي يشترطها الدكتور عبد الرزاق في المتعاملين بنجاح مع "الإشكالية المركزية للوضع العربي الراهن" من مفكرين وأدباء (وينصح رشدي بالاستزادة منها) قد تكون مطلوبة، بلا ريب، في كثير من الأحيان ومحمودة في بعض الكتاب ولكن دون أن ننسى أنها تتحول أيضاً إلى محض نفاق في أحيان أخرى وإلى نقيصة بشعة لدى كتاب من نوع آخر. بعبارة أخرى لا يُلزم هذا النوع من الدهاء إلا أصحابه ممن برعوا فيه إما نتيجة موهبة طبيعية أو نتيجة مهارة مكتسبة كما أن غيابه عند روائي مبدع مثل سلمان رشدي لا ينتقص من أهمية أدبه أو مرارة سخريته أو دقة نقده أو عمق التزامه "بالإشكاليات المركزية" لبلاده. ما زلت أعتقد كذلك أن المجال يجب أن يبقى مفتوحاً أمام الأديب أو المثقف أو المفكر، في لحظة من اللحظات، ليقول ما عنده عن "الإشكالية المركزية للوضع العربي (وغير العربي) الراهن" بقوة وحرية ووضوح وصراحة وجرأة وقسوة بمعزل عن اعتبارات الاستراتيجية والتكتيك والأولوية والوظيفة والدهاء والمكر وما شابههما من مصانعة ونفاق ورياء. ويوم تغيب هذه اللحظة نهائياً عن حياتنا وتنسد هذه الفسحة كلياً في ثقافتنا تكون ستارة سوداء قد أُسدِلت على "الإشكالية المركزية للوضع العربي الراهن" وعلى ثقافة هذا الواقع وفكره وأدبه وعلمه وتقدمه ومستقبله.

يبدو لي من التعسف والظلم بمكان اتهام رواية رشدي بتوجيه ضربة من الصميم إلى "الإسلام الشعبي الوطني" بدلاً من تناولها الإسلام الرسمي السلطوي من جهة والإسلام الأصولي الظلامي، من جهة ثانية، بالنقد والفضح والتفكيك. أجدني محرجاً هنا لاضطراري تكرار معلومات يفترض أنها أصبحت معروفة

وشائعة عند كل من قرأ نصاً ما لرشدي أو حتى تعليقاً ما على أدبه. يعرف الدكتور عبد الرزاق قبل غيره أنه ما من روائي ساخر في الربع الأخير من هذا القرن وجه ضربات نقدية لاذعة إلى دين السلطة ومقدساته وتبعيته وأمريكيته وعنصريته وطبقيته وهمجيته وطغيانه كما فعل سلمان رشدي في "أطفال منتصف الليل" و"العار" و"الآيات الشيطانية". كما يعرف الزميل، على ما أعتقد، أنه ما من فنان برع في الرسم الكاديكاتوري الأدبي البراعة كلها في الربع الأخير من هذا القرن وتناول بالهجاء والتهكم والفضح نكوصية الدين الأصولي ــ بشقيه الإسلامي والهندوسي ــ وظلاميته وأوهامه وعقده وأشخاصه كما فعل رشدي في رواياته المذكورة آنفاً كما في روايته الجديدة "زفرة المغربي الأخيرة"[109]. أضف إلى ذلك أن أية مراجعة سريعة لأدب رشدي ستبين أن الضربات التي وجهها رشدي إلى الدين الشعبي لم تتناول على الإطلاق جانبه الوطني أو الروحي أو الإيماني أو الوجداني وإنما أولاً، جانبه الخرافي، الخزعبلاتي، الوهمي، الظلامي، التعمياتي وثانياً، جانبه الماضوي المعطل الذي حوّل شخوصاً وأبطالاً ونصوصاً تعود كلها إلى ما قبل أربعة عشر قرناً إلى المقياس المطلق لشرعية أو عدم شرعية كل ما هو حاصل اليوم وإلى أوثان تحجب عنا المصالح الكبرى للحاضر الراهن وتحرف نظرنا عن المهمات الجسام التي يفرضها المستقبل الآتي. وحادثة البيت العمومي "حجاب" في "الآيات الشيطانية" (التي ركز الدكتور عبد الرزاق على شجبها واستنكارها في نقده للرواية ولكتاب "ذهنية التحريم") هي عملياً، وعلى مستوى معين من الفهم والتحليل، تحطيم أدبي ومعنوي وتنويري لهذا النوع من الأوثان، كما سنرى لاحقاً. وكان يفترض بالزميل أن يكون أكثر الناس تنبهاً لهذه النقطة ووعياً بأهميتها لأنه هو الذي كتب الأسطر الجميلة والدقيقة التالية في تشخيص المعضلة التي نواجهها جميعاً:

"نحن العرب أكثر أمم الأرض قاطبة حفاوةً واهتماماً بالتراث، حتى نكاد أن نكون ممثلي الماضي بدون منازع، فكلما ادلهمت الخطوب، واضطربت الرؤى والخيارات، نهض لنا الماضي بوصفه الحيز الوحيد الذي نملكه في شريط الزمن الهارب من بين أصابعنا، وبوصفه المعطى المعرفي الذي يحتوينا بتراثيته، دون أن نحتويه بوصفه لحظة

---

(109) Salman Rushdie, *The Moor's Last sigh*, Honathan Cape, London, 1995

ثقافية مندرجة بالبنية الثقافية الوطنية المعاصرة. حتى غدا هذا التراث محدّداً أساسياً لإشكالية الفكر العربي المعاصر منذ عصر النهضة حتى اليوم، فنحن نعيش داخله مثلما يعيش داخلنا، ونفكر بأدواته مثلما يفكر في أدواتنا، ونقيس حاجاتنا وخياراتنا على نموذجه، دون أن يتكيف نموذجه مع خياراتنا وحاجاتنا، بل يمكن القول إن الفتنة الكبرى (مقتل عثمان ــ صراع علي ومعاوية) لا تزال تمارس فتنتها حتى يومنا هذا، لكونها تمارس استقطاباً للملل والنحل على ضوء ما أنتجته منذ حوالي 1400 سنة. ولذا ليس عبثاً أن نتحدث عن مسألة تراثية قارة في بنية الفكر العربي تعيد إنتاج إشكاليته في خبايا وزوايا حياتنا الاجتماعية والسياسية والثقافية..."[110].

أما بالنسبة للدين الشعبي في جانبه الوطني ومن حيث هو "ملاذ روحي" و"أمان وجداني" وتوجه معنوي في الحياة و"نفثة مقهورة" يرسلها الناس "إلى السماء احتجاجاً على الأرض الإسلامية (وغير الإسلامية أيضاً) التي زرعها حكامها خيانة ودناءة وظلماً وجوراً" فلن تجد عبارة واحدة في أدب رشدي تناله بسوء أو نقد أو تجريح مع التأكيد بأن أحداً في المرحلة الحاضرة لم يبرع براعة رشدي في هجاء الحكام الذين زرعوا بلادهم وأوطانهم "خيانة ودناءة وظلماً وجوراً" وتبعية وفضحهم في رواياته. بعبارة ثانية، إن التزام أدب رشدي بالحلم الذي حمله "أطفال منتصف الليل" في البلدان المستعمَرة وبأهداف "النضال التحرري الوطني الذي قاده القوميون واليساريون" وطموحاته وأغراضه هو الذي حفزه على تعرية الذين هدروا ذلك الحلم وباعوا وطنيته وابتذلوا تحرريته حفاظاً على مصالح طبقية ضيقة ودفاعاً عن مكاسب مادية وسلطوية آنية ومحدودة.

وسأضع بين يدي القارئ في الأسطر التالية نصاً مأخوذاً من "الآيات الشيطانية" يبين كيف أن الاعتبارات التي ألح عليها الدكتور عبد الرزاق بالنسبة لظاهرة الدين الشعبي، خاصة بالنسبة لعلاقتها المعقدة بالعمل السياسي المباشر، لم تكن غائبة عن أدب رشدي ووعيه واهتماماته في يوم من الأيام. أثناء جلسات الإعداد للتظاهرة الشعبية الكبيرة في بومباي (بقيادة الحزب الشيوعي الهندي "الماركسي") والتي شارك فيها شامشا مع زينات وكيل ومجموعة من المناضلين والمثقفين والفنانين اليساريين نأخذ علماً بالأحاديث والأحداث التالية:

---

[110] د. عبد الرزاق عيدن "طه حسين: العقل والدين: بحث في مشكلة المنهج"، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سورية، 1995، ص 123 .

"كان جورج ميراندا قد انتهى من إعداد فيلم وثائقي عن الطائفية أجرى فيها مقابلات مع مسلمين وهندوس من جميع الآراء. طالب أصوليو كلا الدينين بأمر قضائي يمنع عرض الفيلم. ومع أن محاكم بومباي ردت هذا الطلب فقد رُفِعت القضية إلى المحكمة الدستورية العليا... ضرب جورج الطاولة بقبضتين متشائمتين صائحاً "ليس عندي الكثير من الأمل لأنه هذه هي المحكمة الدستورية العليا الشهيرة شهرة الشهبانو"، ملمحاً إلى القضية سيئة الصيت التي حكمت فيها المحكمة، تحت ضغط المتطرفين الإسلاميين، بأن دفع نفقة الزوجة المطلّقة يتعارض مع إرادة الله جاعلة بذلك قوانين الهند أكثر رجعية حتى من الباكستان... واختارت صديقة جورج الجديدة (اسمها سواتيلكها...) هذه اللحظة لتهاجم (الشاعر) بهوبن غاندي لنشره مجموعة شعرية عن زيارته إلى "مدينة المعابد الصغيرة" غاغاري في جهاتس الغربية. وكان اليمين الهندوسي قد انتقد المجموعة. أعلن أحد البروفيسورات المرموقين من جنوب الهند أن بهوبن "فقد حقه في أن يُدعى شاعراً هندياً". لكن الدين أغرى بهوبن إلى التباس خطر، في رأي المرأة الشابة سواتيلكها... دافع بهوبن عن نفسه. "قلت إن المحصول الوحيد في غاغاري هو الآلهة الحجرية المستخرجة من (مقالع) التلال. تكلمت عن قطعان من الخرافات ترعى على جوانب التلال حاملة أجراس الأبقار المقدسة وهي ترن. ليست هذه صوراً ملتبسة". لم تقتنع سواتيلكها. "في هذه الأيام"، أصرّت، "يجب أن نحدد مواقفنا بوضوح تام. الاستعارات كلها قابلة لسوء التأويل". عرضت نظريتها: كان المجتمع ينتظم وفقاً لما أسمته بـــ الروايات الكبرى: التاريخ، الاقتصاد، الأخلاق. أدى نمو جهاز الدولة الفاسد والمغلق على نفسه في الهند إلى "استبعاد الجماهير من المشروع الأخلاقي". نتيجة ذلك، طلبت (الجماهير) تعويضها الأخلاقي في الرواية الكبرى الأكثر قدماً، أي الإيمان الديني. لكن الثيوقراطية وبعض العناصر السياسية تتلاعب الآن بهذه الروايات بصورة ارتدادية تماماً. قال بهوبن: "لا أستطيع إنكار وجود الإيمان في كل مكان. إذا كتبنا بأسلوب يحكم مسبقاً على هذا النوع من المعتقد بأنه واهم أو باطل، بصورة من الصور، ألا نكون قد وقعنا في النخبوية عندئذٍ، في فرض نظرتنا إلى العالم على الجماهير؟". صاحت سواتيلكها بازدراء: "خطوط المعركة ترسم في الهند اليوم: علماني مقابل عقلاني، النور مقابل الظلام

والأفضل لك أن تختار مع أي من الطرفين أنت". وقف بهوبن ليغادر غاضباً. هدأته زينات: "لسنا في وضع يحتمل أية انشقاقات... أمامنا تخطيط لا بد من إنجازه". جلس مرة أخرى، قبلته سواتيلكها على خده. آسفة، قالت: "دراسة جامعية زيادة عن اللزوم، كما يقول جورج دوماً..." في الواقع، أحببت القصائد. كنت أناقش قضية لا أكثر... ومرت الأزمة"[111].

بعبارة ثانية، يبدو لي أن ما تناضل من أجله زينات وكيل في "الآيات الشيطانية" يمثل الوسط الشعبي الحقيقي الذي يبحث عنه الدكتور عبد الرزاق بين بلاء ما يسميه هو بـ خيار "البوط" وتحديثيته السلعية "الكباريهاتية" المعممة، من جهة، وبين البلاء الارتدادي النكوصي الآخر المتمثل حالياً في الخيار الأصولي الطائفي الظلامي، من جهة ثانية. ويعرف الزميل الدكتور قبل غيره أن أدب رشدي لم يقصر للحظة واحدة عن هجاء البلائين معاً وفضحهما وتعريتهما بلا رحمة أو مداراة أو مناورة.

والأطرف من ذلك كله هو أن رشدي الأديب تنبأ بدقة، على عادته، بالاتهامات الشنيعة التي ستوجه إليه من جانب أصحاب تلك البلاءات وممثليها وأصحابها كما في الفقرات التالية من الفصل الثاني من رواية "العار":

"منذ زيارتي الأخيرة إلى كراتشي قضى صديقي الشاعر شهوراً عديدة في السجن: لأسباب اجتماعية (كما يقال)، أي لأنه كان يعرف شخصاً يعرف بدوره شخصاً آخر هي زوجة ابن العم اللّزم بالمصاهرة لشقيق زوج أم شخص كان يمكن أن يكون أو لا يكون قد سكَن في شقة مع شخص يهرّب الأسلحة إلى مقاتلي العصابات في بلوشستان. في الباكستان بإمكانك الوصول إلى أي موقع عبر المعارف بما في ذلك السجن. ما زال صديقي يرفض الكلام عن ما جرى له أثناء تلك الشهور، لكن آخرين أعلموني بأن حاله ظلت سيئة لفترة طويلة بعد إطلاق سراحه. ذكروا أيضاً أنهم علقوه مقلوباً من كاحليه، وضربوه وكأنه وليد جديد لا بد من دفع رئتيه للعمل حتى يتمكن من الصراخ. لكني لم أسأله ما إذا كان قد صرخ، أو ما إذا كانت أية قمم جبلية قد ظهرت له مقلوبة رأساً على عقب من إحدى النوافذ... ربما كان على صديقي أن يروي هذه القصة، أو قصة أخرى، قصته هو لكنه لم يعد يكتب الشعر. بدلا عن ذلك، هأنذا

---

(111) "الآيات الشيطانية"، ص 536-537 .

أختلق ما لم يحدث لي، وستلاحظون أن بطلي* كان قد علّق من كاحليه وأن اسمه هو اسم شاعر مشهور لكن دون أن تكون أية رباعيات قد سالت أو هي مرشحة لأن تسيل منه.

**يا دخيل! يا منتهك الحرمات! هذا موضوع لا حقّ لك في طرقه!**

أعرف ذلك: إن أحداً لم يعتقلني في يوم من الأيام كما أنه من غير المرجح على الإطلاق أن يفعلوا ذلك. يا معتدي! يا قرصان! **نرفض سلطتك، نعرفك، بلغتك الأجنبية التي تتلفع بها كالراية: تتكلم عنا بلسانك المراوغ هل عندك ما تقوله سوى الأكاذيب؟**

أجيب بمزيد من الأسئلة: هل نعتبر التاريخ مُلكاً للمشاركين فيه وحدهم؟... هل الموتى وحدهم قادرون على الكلام؟...

أما بالنسبة لأفغانستان: قابلت في حفل عشاء بعد عودتي إلى لندن ديبلوماسياً بريطانياً رفيع المستوى، اختصاصي محترف في ذلك الجزء من العالم الذي أنا منه، قال: من المناسب تماماً، بعد أفغانستان، أن يدعم الغرب ديكتاتورية الرئيس ضياء الحق. ما كان يجب أن يطلع خلقي، لكنه طلع وبدون أية جدوى.

أثناء قيامنا عن الطعام قالت لي زوجته ـــ سيدة هادئة لطيفة كانت قد صدرت عنها أصوات تهديئية ـــ قل لي: لماذا لا يتخلصون في الباكستان من ضياء الحق بالطريقة المعهودة، وأنت سيد العارفين؟ الخجل، أيها القارئ العزيز، ليس وقفاً على الشرق"[112].

أما بالنسبة للمقارنة التي عقدها الدكتور عبد الرزاق بين "الدهاء" الذي مارسه طه حسين (ونجيب محفوظ أيضاً) في تناوله للمقدس وتفكيكه له وقول الحقيقة عنه وبين غياب هذا النوع من التكتيك الماكر لدى رشدي عند معالجته الموضوع ذاته فأقول ما يلي:

(1) يصعب علي التصديق أن الدكتور عبد الرزاق يعتقد حقاً بأن الوصفة الاستراتيجية والتكتيكية التي كانت مناسبة لشروط الأديب طه حسين وظروفه في زمانه ومرحلته يمكن أن تنقل بهذه السرعة والخفة لمحاكمة الروائي سلمان رشدي في ظروف مغايرة وزمان مختلف ومرحلة من نوع آخر وشروط

---

* أي عمر خيام شاكيل في رواية "العار".

(112) "العار"، الأصل الإنكليزي، ص 28-29، (التشديد في النص الأصلي)

Salman Rushdie, Shame, picador, London, 1984, pp. 28-29 .

مستجدة وكأن شيئاً جديداً حقاً لم يطرأ على تاريخ القرن العشرين بين صدور كتاب "في الشعر الجاهلي" في مصر سنة 1926 ونشر رواية "الآيات الشيطانية" في بريطانيا سنة 1988! قد يكون جديد رشدي هنا هو اجتهاده الضمني بأنه مع اقتراب نهاية القرن العشرين وعلى ضوء واقع إسلامي وعربي وعالم ثالثي هو "أشد كابوسية وعبثاً وسوريالية من أي نص تخييلي أنتجه أدب اللامعقول والعبث"[113]. يكون قد آن الأوان للتعامل مع المقدس وقول الحقيقة عنه بأسلوب الهتك الجريء والفج والمباشر بدلاً من أساليب الدهاء التكتيكي التي طبعت أعمال طه حسين في ثلاثينيات القرن وأساليب الترميز الألّيغوري التي اشتهرت بها أعمال نجيب محفوظ في ستينيات القرن نفسه. وانطلاقاً من هذه المقدمة، وعلى العكس مما يؤكده الدكتور عبد الرزاق، يصبح هتك رشدي البذيء للمقدس قابلاً بجدارة وبصورة ممتازة للمقارنة مع "فانتازيا فيلّيني وجان جينيه وجويس أوبريشت" تماماً لأن الأرضَ الإسلامية ما زالت "تزخر بالجان والعفاريت والأرواح" بدلاً من أن تكون مليئة "بالمعادن والخامات وأدوات الإنتاج والقاعدة الصناعية"، على حد تعبير الزميل الناقد[114].

(2) لا يبدو أن دهاء طه حسين قد مر على الكثيرين أو خدع المعنيين بالأمر بدليل أنه قذف يومها (وما زال يقذف اليوم) بالتهم المميتة والنعوت البشعة والأوصاف الشنيعة كلها التي يجري قذف رشدي بها الآن، بما في ذلك العمالة للصهيونية، كما هو موثق بجدارة في كتاب الدكتور عبد الرزاق عن طه حسين. في الواقع، إن الزميل الناقد هو القائل بأن التقدميين أدانوا طه حسين طبقياً والعروبيين أدانوه قومياً والدينيين أدانوه إسلامياً "فعاش ومات والإثم يطارده كمجرم فكر وشيطان حقيقة"[115]. ما الذي يمنع الدكتور عبد الرزاق، إذن، من الاعتراف صراحة بأن سلمان رشدي هو أيضاً "مجرم أدب وشيطان حقيقة" اليوم؟ وما نفع "الدهاء" وما هي إنجازاته الحقيقية إذا كان الغضب على طه حسين قد انتقل من الأزهر والقاهرة إلى أهل المدن الأخرى في الدلتا والصعيد من الأعيان والتجار وغيرهم على حد ذكر تقارير تلك الأيام وكما هو مثبت في

---

(113) د. عبد الرزاق عيد، "نصر حامد أبو زيد: الخيار الصعب خارج "الثيوقراطي" و"الأوتوقراطي"، مجلة "الهدف"، العدد السنوي، 1996/1/14، ص 81 .

(114) "طه حسين: العقل والدين"، ص 96 .

(115) المرجع السابق، ص 172 .

كتاب الدكتور عبد الرزاق نفسه[116]. لنسأل من ناحية أخرى، كيف كان حال طه حسين وحال أفكار التنوير والتقدم التي حملها ودافع عنها طوال حياته مع الدين الشعبي الوطني وفقاً لتحليلات كتاب الزميل الدكتور؟ يأتينا الجواب على النحو التالي:

"والشعب الذي يعيش في عالم منفصل عن ملكوت السلطة هي دائماً أقلية انعزالية في العالم العربي، لا يرى في أفكار التنوير والتقدم التي يفترض، وفق المنطق التاريخي، أن تعبر عن تطلعاته وطموحه لممارسة سيادته، سوى أفكار هدامة تطعن بمقداسته وتهزأ بيقينياته التي هي مأمنه الوحيد من واقع خارجي معاد له. ولذا فالمذكِّرة (أي المذكرة التي تتكلم عن انتشار الغضب على طه حسين إلى الدلتا والصعيد) تتساءل إن كان هناك دين جديد، ما دام طه حسين يهدم لهم دينهم القديم، إنه تساؤل الضمير الشعبي منذ فجر عصر النهضة حتى يومنا هذا، وهو جوهر أزمة العلاقة بين التنوير والعقل من جهة والوعي الاجتماعي السائد المثقل بوعيه الماضوي وأهوائه التي تحتويه في داخلها التراثي من جهة أخرى"[117].

وهل يختلف مأزق رشدي مع الإسلام الشعبي الوطني الراهن، من حيث المبدأ، عن مأزق طه حسين مع الطبقة الأقدم للإسلام الشعبي الوطني ذاته؟

(3) يحدد الدكتور عبد الرزاق المنحى العام الذي صبت فيه جهود طه حسين الفكرية والثقافية والأدبية على النحو التالي:

"يمكن القول إن معظم النشاط الفكري والثقافي والأدبي لطه حسين كان ينصب على التراث بتجلياته المتعددة في تنوع موضوعاته: الفكرية ـ الأدبية ـ الاجتماعية ـ السياسية... التراث في الممارسة الكتابية عند طه حسين يرتقي إلى مستوى المسألة الإشكالية، فهو لم يكتف بالتصدي لموضوعات ومشكلات هذا التراث دراسة وتأريخاً وقراءة وتحليلاً، بل كان يزرع كل حقل معرفي بأسئلة شائكة ومقلقة، فيشيع الاضطراب في الذات القارئة والمقروء، في الأنا الباحثة والموضوع، في العقل والتاريخ معاً. فأرسى قلقاً خصباً في تراث كان يبدو أنه ينطوي على استقلالية

---

(116) المرجع السابق، ص 94 .

(117) المرجع السابق، ص 94-95 .

عقيمة في مسلماتها وبديهياتها، وأرسى قلقاً موازياً في علاقة التساكن بين الذات العربية ومخزونها الاحتياطي الهائل من الماضي، موقظاً ومجدداً لأرقى حالات تجلي الفكر العربي ضمن هذا المخزون التراثي الكبير"[118].

أما بالنسبة لأهمية كتاب "في الشعر الجاهلي" ولوقعه الآني وأثره على المدى البعيد فيقول الزميل الدكتور ما يلي:

"وكان ما كان مما هو معروف عن أثر الصدمة التي أحدثها طه حسين في العقل الكسول الذي ألف وتآلف وائتلف وتساكن في طمأنينة وادعة تحت سقف اليقينيات الكبرى، فلم يغادر إلا وترك هذا السقف متصدعاً متشققاً يسمع له ندابون إلى يومنا هذا تحت سقف جامعاتنا ذات البناء الحديث جداً"[119].

ثم يشيد بالإنجاز الذي حققه أستاذ التنوير العربي الأكبر في كتابه الشهير "حديث الأربعاء" على النحو التالي:

"... فأسقط بذلك قناع المقدس عن الماضي وانتزعه من لاهوتيته الميتافيزيكية ليدرجه في الزمن التاريخي بكل ما لهذا الزمن من جلال ووضاعة، عبر إحياء المصادر الأساسية له، حتى يطبّع العلاقة بين القارئ ومصادر التراث، ليغدو كتاب "الأغاني" مثلاً جزءاً من ذاكرة حية قادرة على الفيض خارج لحظتها، فيأنس لها وعي الحاضر ويدرجها في منظومته بمثابتها لحظة قادرة على إشباع ذاكرة الثقافة الوطنية والارتقاء بها إلى ممكن قابل للحياة ثقافياً في المستقبل"[120].

أما بالنسبة لكتاب "على هامش السيرة" فيضيف الدكتور عبد الرزاق قائلاً:

"هكذا تتفتح لنا "السيرة" عن عوالم يتمازج فيها التاريخي بالخيالي، الموثق بالمروي، المتكوب بالشفهي، المقروء بالمتواتر في الذاكرة الشعبية والمخيال الاجتماعي، توثيق الرواة وإبداع القصاصين، ذاكرة التاريخ بذاكرة البشر، لتتكشف عن نص مفعم بغزارة المادة التاريخية التي تحيط بنشأة الإسلام وولادة الرسول، محيطه والمحيط الذي

---

(118) المرجع السابق، ص 124 .

(119) المرجع السابق، ص 125 .

(120) المرجع السابق، ص 126 .

سيتفاعل معه عالمياً على مستوى الأمم (اليونان والرومان) وعلى مستوى الديانات: الوثنية، والمسيحية واليهودية"[121].

قياساً على الصورة التي قدمها الدكتور عبد الرزاق عن طه حسين ما وجه الخطأ أو الخلل في أن نقول عن رشدي وأدبه عموماً وعن كتاب "الآيات الشيطانية" تحديداً (بعجره وبجره ومهما كانت عيوبه وسقطاته) ما يلي:

(أ) "يمكن القول إن معظم النشاط الإبداعي والثقافي والأدبي لسلمان رشدي كان ينصب على التراث بتجلياته المتعددة في تنوع موضوعاته: الفكرية ـــ الأدبية ـــ الاجتماعية ـــ السياسية... التراث في الممارسة الإبداعية عند سلمان رشدي يرتقي إلى مستوى المسألة الإشكالية، فهو لم يكتف بالتصدي لموضوعات ومشكلات هذا التراث... بل كان يزرع كل حقل معرفي بأسئلة شائكة ومقلقة، فيشيع الاضطراب في الذات القارئة والمقروء، في الأنا الباحثة والموضوع، في العقل والتاريخ معاً، فأرسى قلقاً خصباً في تراث كان يبدو أنه ينطوي على استقلالية عقيمة في مسلماتها وبديهياتها، وأرسى قلقاً موازياً في علاقة التساكن بين الذات الإسلامية ومخزونها الاحتياطي الهائل من الماضي، موقظاً ومجدداً الخ، الخ...".

(ب) "... وكان ما كان مما هو معروف عن أثر الصدمة التي أحدثها سلمان رشدي في العقل الكسول الذي ألف وتآلف وائتلف وتساكن في طمأنينة وادعة تحت سقف اليقينيات الكبرى، فلم يغادر إلا وترك هذا السقف متصدعاً متشققاً يسمع له ندابون إلى يومنا هذا تحت سقف جامعاتنا ذات البناء الحديث جداً".

(جـ) "... فأسقط سلمان رشدي بذلك قناع المقدس عن الماضي وانتزعه من لاهوتيته الميتافزيكية ليدرجه في الزمن التاريخي بكل ما لهذا الزمن من جلال ووضاعة، عبر إحياء المصادر الأساسية له، حتى يطبّع العلاقة بين القارئ ومصادر التراث، ليغدو "تاريخ الطبري" مثلاً، جزءاً من ذاكرة حية قادرة على الفيض خارج لحظتها، فيأنس لها وعي الحاضر ويدرجها في منظومته بمثابتها لحظة قادرة على إشباع ذاكرة الثقافة الوطنية والارتقاء بها إلى ممكن قابل للحياة ثقافياً في المستقبل".

(د) "هكذا تتفتح لنا "الآيات الشيطانية" عن عوالم يتمازج فيها التاريخي بالخيالي، الموثق بالمروي، المكتوب بالشفهي، المقروء

(121) المرجع السابق، ص 142 .

بالمتواتر في الذاكرة الشعبية والمخيال الاجتماعي، توثيق الرواة وإبداع القصاصين، ذاكرة التاريخ بذاكرة البشر، لتتكشف عن نص مفعم بغزارة المادة التاريخية التي تحيط بنشأة الإسلام ودعوة الرسول، محيطه والمحيط الذي سيتفاعل معه عالمياً على مستوى الأمم (الفرس والهنود) وعلى مستوى الديانات: الوثنية، والمسيحية واليهودية والهندوسية".

بعبارة ثانية، قطع رشدي مع "الموروث" واهتم إلى أقصى حد بالتراث تماماً كما كان قد فعل طه حسين وفقاً لتقديم الدكتور عبد الرزاق وتحليلاته[122].

أخيراً لا بد من التذكير أيضاً أنه حتى في أكثر النظم ديمقراطية وشعبية وجماهيرية لا تتقرر الحقيقة العلمية أو الأدبية أو الفكرية أو النقدية باستفتاء الجماهير ولا يتحدد صدق القضايا والنوايا والافتراضات بالتصويت الشعبي الحر والنزيه ولا تثبت المعارف بامتحانها على مدرسة القارئ والمعتقد الشعبي السائد والإيحاء بعكس ذلك هو عين الديماغوجية.

---

[122] أنظر: د. عبد الرزاق عيد، "الثقافة / الحداثة: إشكالية الهوية"، دار الصداقة، حلب، سورية، 1996، ص 36-37.

# القسم الثالث

## ياسين الحافظ بين الماركسية بجلد نهضوي
## والماركسية كوعي نقدي مطابق

# عبد الرزاق عيد

## لماذا ياسين الحافظ اليوم؟ (×)

ياسين الحافظ، بالنسبة لليسار العربي (الشيوعي) كاتب وسياسي ومفكر (مُنشق)، مُرتدّ، تحريفي، شأنه في هذا الحكم شأن الياس مرقص، سيما وأن الاثنين كانت لهما تجربة مُبكّرة مع الحزب الشيوعي السوري في فترة مبكرة من تاريخ وعيهما السياسي، وظل الاثنان بحكم علاقتهما الفكرية والشخصية رمزاً للردّة، التي تلاحق لعنتها (الدينية) كل من تسوّل له نفسه في صفوف اليسار الشيوعي السوري أن يجهر بسؤالٍ في وجه الإجابات الجاهزة المحفوظة عن ظهر قلب، كما صاغتها وصايا المؤسسة الحزبية.

لذا فإن المؤلف لهذا الكتاب، لم يقرأ (الحافظ ــ مرقص) إلا في أواخر الثمانينات في مناخات الحوار والسِجال الذي شهدته الحركة الشيوعية مع البيريسترويكا السوفيتية التي ما كان لها أن تنتهي إلا إلى ما انتهت إليه، لأن نمط التفكير الستاليني غير قابل للحوار والتعديل والتصويب. إن منطقاً ذا بنية مغلقة لا يحتمل سوى التفكيك والانحلال، ولهذا عجزت الغورباتشوفية عن الإصلاح بالحوار، ونهضت (اليالتسينية) بوصفها الردّ الانحطاطي الممكن الوحيد على (الستالينية)، فبذلك، كانت (اليالتسينية) الوجه المقلوب للـ (الستالينية)، إنها قفاها!.

لقد كتبتُ عدداً من الدراسات والأبحاث في تلك الفترة الانعطافية، وقد نُشر بعضها في كتابٍ تحت عنوان "نحن والبيريسترويكا"، ولقد كانت دهشتي كبيرة عندما قرأت (الحافظ) فوجدت أن معظم المساءلات التي أشرعتها مع جيلي في وجه البنية المغلقة للكهنوت المؤسسي، سبقني وسبق جيلي إليها الحافظ الذي أشرعها منذ الستينات، وأغناها وأنضجها عقلانياً ونهاجياً في السبعينات.

لقد سبق لي أن أنجزتُ كتابين في منتصف الثمانينات عن مُفكرَيْن ماركسيين سطع نجمهما كنيزكٍ في الثلاثينات، ثم خبا وانطفأ أو أُطفئ بريقُهُ، هما سليم خياطة ورئيف خوري ــ نُشر الثاني تحت عنوان "*مدخل إلى فكر رئيف*

---

(×) مقدمة كتاب: ياسين الحافظ (نقد حداثة التأخر) ــ د. عبد الرزاق عيد، دار الصداقة، حلب، 1996.

*الخوري*" ــ لقد تم إلغاء الاثنين: الأول (خياطة) عبر التجاهل والنكران، والثاني (خوري) عبر التأثيم والهجران، وذلك لسببين:

الأول: دوافع ذاتية تتصل بنزوع الجهاز الحزبي للتكوُّر والتمركز حول صنميته المصطنعة والمبقرطة.

الثاني: لأن الاثنين تمثَّلا الماركسية نهجاً نقدياً، ديمقراطياً، طليقاً، لإدراجها في بنية الثقافة الوطنية، ولمنحها خصائص قومية وتاريخية وثقافية وحضارية عربية، مما أثار النزوع الأقلوي الذي يتحكم في اللاشعور المعرفي لنخبة الجهاز المتسلط على الحزب، حيث اتسم تاريخياً بحساسية وسواسية تجاه (القومية) باعتبارها تظاهرة بورجوازية عالمياً، وبورجوازية صغيرة محلياً، من خلال فهم امتثالي "مُسَفْيَت" لـــ "أممية ستالينية" لا صلة لها بالماركسية، فافتأتت نخبة الجهاز على النضال القومي التحرري العربي، بالدرجة نفسها التي افتأتت فيه على الأقليات القومية التي تنتسب إليها، بسبب فهمها للمسألة القومية فهماً سلبياً، بمثابتها علاقة تناحر، وصراع، وعداء، وكُره، ولم تتمكن من فهمهما للمسألة بوصفها ضرورة لامتلاك وعي "أمويّ" يتجاوز الوعي (المللي) باتجاه (المواطنوية) التي هي وعي مدني حديث، علماني، ديمقراطي، عقلاني، كوني، كما فهم الحافظ، فلحقته اللعنات التي طالت (خياطة ــ خوري).

هكذا كانت اللعنات تترى، على كل محاولة لتبيئة الفكر اليساري في مناخ الثقافة الوطنية، من خلال البحث عن وعي مطابق بالواقع، يعقل هذا الواقع فيما هو عليه (لتفسيره) ويعقلنه فيما يمكن أن يكون عليه لـــ (تغييره عبر البراكسيس) وإطلاقه من عقال واقعيته الرثة باتجاه المثل والطموحات الكبرى (الحلم بصيغته اللينينية).

إن ثقافة التكفير، ودعاوى الحِسْبَة اليسارية التي مارستها نخبة الجهاز بوصفه (جهاز الحقيقة) تطرد من غير رحمة كلّ التراث اليساري العقلاني الديمقراطي النوعي من ساحة الثقافة الوطنية بوصفه (تراث ردّة)، فلا يبقى للتيار اليساري من اسهام في الحياة الفكرية والثقافية والسياسية الوطنية سوى تقاريرهم السياسية، بلاغاتهم، وبياناتهم، وقراراتهم، وبرامجهم التي تُكرِّر، الجمل الجاهزة، والعبارات المتيبسة، والصيغ المتخشبة خلال ستين سنة دون ملل.

لقد كانت تجربة ياسين الحافظ الفكرية والمعرفية السياسية استمراراً لأرقى التقاليد الوطنية الراديكالية للفكر اليساري السوري (خياطة ــ خوري) وتتويجاً لها، بعد أن قام بأكبر عملية فك ارتباط نقدي مع أشكال الوعي التحرري الذي

صاغ فكرة التحرر الوطني العربي الحديث، بتياراته الثلاثة (الليبرالية ــ القومية ــ الماركسية) وذلك من خلال التأسيس لنقد منهجي مُنظَّم، يذهب من نقد السياسية إلى نقد المجتمع.

إن عملية فك الارتباط هذه، بدأت بنقد الفهم السائد للتيارات الثلاثة، لشكل وأسلوب تَمَفْصُلِها بالواقع، من خلال أداته النظرية الناجعة "الوعي المُطَابِق"، والتي من خلالها يسبر مدى إجرائية ومردودية هذا المنهج أو ذاك في إنتاج وعي عقلاني مناسب بالواقع، معرفة الواقع أي (تعقُّله) فيما هو عليه في "حقيقته" وهي ما يُسمّيها "بالواقعية الباردة" ومن ثم إنتاج وعي مناسب بحاجات هذا الواقع للتقدم أي معرفة الواقع فيما يُمكن أن يكون عليه (عقلنته) في سبيل الارتقاء به إلى مستوى "حقيقته" كونياً، وهي ما يُسميها بـــ "الواقعية الثورية" حيث العقلانية والواقعية معركة مفتوحة "ينبغي أن يُعَاد كسبها على الدوام".

انطلاقاً من هذا القانون النظري كان يَخترق أشكال تَوَضُّع وتَمَفْصُل التيارات (الليبرالية ــ القومية ــ الماركسية) فيقشرها من لِحَاء التأخر، والفَوَات والانغماد الأيديولوجي، حيث يتبدَّى هذا الانغماد الأيديولوجي، في صيغة إعادة إنتاج التظاهرات الأيديولوجية والاجتماعية والسياسية القديمة في أشكال وإطارات حديثة فيكتشف "الطائفية في إهاب القومية، التقليد في ثنايا الماركسية، الماضوية في أساس الاشتراكية، المعتقد الإيماني والقبليات في قاع الإلحاد والديالكتيك".

كنتُ مع سليم خياطة ورئيف خوري أتطلَّع إلى الكشف عن البُعْد النهضوي (العقلانية، التقدم، التنوير، الديمقراطية، العلمانية)، التي هُدِرَتْ لاحقاً في الخطاب اليساري العربي، واختزِلَت إلى مستوى خطاب سياسي مُعفَّر بالفاقة والبؤس، محكوم بالاعتبارات الدبلوماسية الدولية، لا بضرورات الوعي بإشكالية التأخر التي قادت إلى كارثة الهزيمة الشاملة اليوم، مع الهزيمة التي لحقت بقوى التقدم على المستوى العالمي، وتزامنها مع الهزيمة التي لحقت بالأمة قومياً، بعد أن حَسَمَتْ أمريكا المعركة عسكرياً، وتحرَّرتْ من عقدة هزيمتها الفيتنامية وأفرغتها في الأرض العربية على حدِّ تعبير بوش.

في هذا الفضاء العربي المهزوم بكل حَيِّزَاتِه ومساماته وذرّاته، التفَّتْ مجموعةٌ من أصحاب "الضمير الشقي" حول مشروع ثقافي (عيبال) لإحدى الفصائل الفلسطينية (الجبهة الشعبية) وبدعم وحماس متميّز من حكيمها "جورج حبش" السياسي النادر المُتبقّي من تاريخ الهزائم العربية والذي لا يزال لديه ضمير ينوء بعار الهزائم ويستشعر الإذلال والفضيحة، ويقاوم.

فقام هذا المشروع على أكتاف الصديق (فيصل درّاج) وبتعاونِنا معه سوريين وعرب: (سعد الله ونوس ــ عبد الرحمن منيف ــ جابر عصفور ــ نصر حامد ــ أبو زيد ــ هادي العلوي ــ أحمد برقاوي ــ عصام الخفاجي). فكان عِنوان المشروع: إذا كانت الأمة قد انهزمت عسكرياً وسياسياً فينبغي أن لا تُهزم ثقافياً، أن لا تُهزم روحياً ووجدانياً وأخلاقياً، فأشدُّ أنواع الهزائم هزيمةُ روحِ الأمة وإرادتها.

لكن السؤال يُطلُّ في صيغة: كيف يُمكن الدفاع عن جبهة الثقافة، إذا كنا نعرف أن الهزيمةَ العسكرية والسياسية ليست في المحصلة إلا تتويجاً لثقافة مهزومة بالأصل، ذلك السؤال المُؤرِّق الذي يسكن نص الحافظ كإشكالية تُوجِّه كلَّ مسارات النصِّ وخطوطه وفواصله، حيث نقطة البداية ــ بالنسبة له قد قادت إلى نقطة النهاية في حزيران 1967.

فكانت بداية المشروع إصدار الكتاب الدوري الأول، طه حسين: (العقلانية ــ الديمقراطية ــ الحداثة) ثم كتاب بجزأين عن "الحداثة" وكتاب بثلاثة أجزاء عن "الثقافة الوطنية" عبر عناوين فرعية ذات دلالة إلى ما يطمح إليه المشروع على جبهة الثقافة: (العقلانية ــ الديمقراطية ــ الحداثة ــ النهضة ــ التحديث ــ القديم والجديد ــ الوطني ــ الاختلاف ــ حداثة الآخر ــ التبعية ــ التراث ــ الممارسة ــ العقلاني ــ الوطني ــ الكوني ــ الأدب ــ الواقع ــ التاريخ).

من الواضح أن هذه المفردات تنتمي إلى حقلٍ دلالي، وإلى نظامٍ مفاهيمي مُغايِر ومُختلف عن المألوف في الأدبيات الماركسية العربية السياسوية، ويُمكن القول أن الماركسية العربية السائدة تنظر بعين الريبة والإدانة لهذه المنظومة المفاهيمية، بوصفها تنتمي إلى ساحة المعرفة الليبرالية البورجوازية، هذا بالنسبة إلى النخبة، أما بالنسبة إلى جهاز مؤسسة "الحقيقة" فإن هذه المفردات لا تعدو أن تكون "علاكاً تنظيرياً".

إن استقراء الحقل الدلالي للمفردات التي تداولها المشروع، تُتيح استنباط ساحتين دلاليتين متداخلتين في وحدتهما الوظيفية: نقد السياسة ونقد المجتمع.

النهضة ــ العقلانية ــ التنوير ــ الكوني في مواجهة التأخر المجتمعي، والوطني الديمقراطي التحرري في مواجهة التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية. هاتان الساحتان تتداخلان لصياغة منظورات الثورة القومية الديمقراطية بِبُعْدَيها التاريخي والكوني.

من الواضح أن المنظورات، والأدوات المفهومية الماركسية، كانت مُستَبْعَدَةً من الساحتين كأهداف، لكنها كانت حاضرة كوسائل منهجية نقدية للمفاهيم التي

تستمدّ مُسَوّغاتها المرجعية من المنظومة المفاهيمية للقومية والديمقراطية لدى غالبية المشتغلين في المشروع.

كيف يمكن حلُّ التناقض بين الأهداف والوسائل، سيّما إذا كان حلّ هذا التناقض هو معيار أُسٍّ للعقلانية في الفكر والممارسة؟.

إن الحل النظري العقلاني يقدمه الحافظ بأطروحته عن الوعي المُطَابِق المشار إليه، فالوعي المُطابِق له مستويات ثلاث: تاريخي ــ حديث ــ كوني.

فالمستوى التاريخي في إنتاج وعيٍ مُطابِق بالواقع، يُومِئُ إلى أن الواقع العربي لم يُحقق الثورة القومية الديمقراطية، فهي هدف لا بدّ منه لتحقيق الاندماج القومي في وجه التكسّر الاجتماعي وتذريره ما قبل "الأموي ــ المواطنوي" لتجاوز الانتماء العمودي (نظام القرابة) باتجاه الانتماء الأفقي السوسيولوجي الطبقي حيث هو البنية التحتية للمجتمع المدني المُتَجاوِز للمجتمع (العصبوي ــ العضواني) والثورة الديمقراطية ضرورة داخيلة تستدعيها "المواطنوية" لتجاوز "الرعوية" و"الأمويّة" لتجاوز "المللية" حيث تحديث السياسية بالديمقراطية، وتحديث الثقافة بالعلمنة، من أجل صياغة وعيٍ وطنيٍ حديث قادر على القبول بالتعدد، والتنوّع والمغايرة.

أما المستوى الكوني الحديث للوعي المُطابِق فهو يستجيب لحاجات المجتمع للتغيير والتقدم، وهنا تحضر الماركسية بوصفَها ذروة العقلانية الكونية الحديثة القادرة على نقد الوعي القومي، والديمقراطية البورجوازية، على اعتبار "أن الاشتراكية إنجاز وتجاوز للديمقراطية وليست نفياً لها"، لذلك يُعلن الحافظ عن تراجع إلحاحه على الاشتراكية كهدف مباشر وقريب، في هذا الوقت الذي بقي فيه قانعاً بصواب النقد الاشتراكي للنظام البورجوازي. من هنا وجدتُ أن مشروعنا يتقاطع مع مشروع الحافظ الذي سَبَقَنا إلى رسم ملامحه الأولى منذ السبعينات.

لا بد من إنجاز الأهداف (النهضوية ــ التنويرية ــ العقلانية ــ الديمقراطية ــ الحداثة) لتجاوز الفوَاتِ التاريخي، لتجاوز التأخر، فالاشتراكية لا تبنى على أرضية "قروسطية" ولا تُبنى على قاعدة تفتقر إلى الديمقراطية. ولا بدّ لإنجاز الأهدافّ، من تملكها، ولا بد من امتلاكها، لتجاوزها ونقدها، "من الممكن للاشتراكي، فقط للاشتراكي الذي أنجز بَلَدُهُ ثورة ديمقراطية بورجوازية، أن ينتقد الديمقراطية البورَجوازية".

في إطار هذه المعركة على جبهة الثقافة كان ــ الحافظ ــ يُلازمني خطواتي، أنجزتُ كتاباً عن "طه حسين: العقل والدين" بتشجيعٍ من منظومته

(الليبرالية ـــ القومية ـــ الماركسية) وبالاختلاف معه حول دور الليبرالية العربية وشكل تَمَفْصُلِها في الواقع العربي.

فالتاريخانية اليسارية أو تاريخانية العقل، تصبُّ في حالة البلدان المتأخرة بالطبع، في الليبرالية وتُبَرِّرُها، هذا المفهوم الذي يُقِرُّ الحافظ بفضل العروي في استلهامه، يعلّم أن الاشتراكية لا يُمكن أن تبنى على أرضية ومفاهيم ومناهج تقليدوية، بل فقط على أرضية ليبرالية، كما أن هذا الفكر التاريخاني يُهيِّئ للفكر الثوري العربي، في سياق تاريخي انعدمت فيه فُرَصُ تكوُّن طبقة بورجوازية حقة، استيعاب الثقافة والفتوح الليبرالية قبل / وبدون أن يعيش مرحلة بورجوازية.

من هذا المنظور التاريخاني اليساري تعاملنا مع طه حسين على مستوى مشروعنا الجماعي في مشروع "عيبال" وعلى مستوى كتابي الفردي، بوصفه الممثل الأرقى والأشجع لهذه الليبرالية العربية في صورتها النهضوية العقلانية، التنويرية ـــ الديمقراطية، فكنت في تعاملي مع الليبرالية العربية من خلال طه حسين أكثر التقاءً بالعروي الذي يرى أن الليبرالية العربية أنتجت وعياً مُطابقاً بواقعها ومشكلاتها، في حين أن الحافظ قَبِلَ الليبرالية كمنظومة تنويرية تندرج مع القومية الديمقراطية والماركسية، ورَفَضَها كمنظومة مستّقلة باعتّبار أن الليبرالية العربية انصبّت على إشكاليات بورجوازية أورّبية ليست إشكاليات مجتمعها العربي المتأخر.

لا شك أن داعية التاريخانية اليسارية رغم إدراكه المُبَكِّر للهزيمة التي نترسبُ في قاعها اليوم كان يجد ثمّة ملاذاً ومناصاً، رغم وقوفه على حافة الانتحار بعد 1967، ولذا كان أكثر تَشَدُّداً منّا في اشتراطه المنهجي على قبول الليبرالية في ترسيمته، ولهذا قَبِلَها كوعي كوني وامتصّها في منهاجيته القومية الديمقراطية اليسارية، ورفضها عربياً لأنها لم تملك هذا الأفق القومي اليساري، لقد رفضها لأنه واقف على خط النار كفاعل، كمُمارس، كمناضل، وقَبِلَها العروي كمفكر لم تحترق أصابعه بنار الهزيمة الحزيرانية، وإن كانت الهزيمة ذاتها ألهمتهُ ضرورة تحديث وعقلنة ودمقرطة العقل العربي، من خلال القبول بمكتسبات الفكر النهضوي العربي، وشرعيته التاريخية في فهمه لإشكالات زمنه "الحرية".

في زمن شباب الثقافة الوطنية وفُتوّتها وشجاعتها في الثلاثينات والأربعينات، تعامل عمر فاخوري وسليم خياطة ورئيف خوري مع الفكر النهضوي العربي على أنه العُمْق التاريخي لثقافتنا الوطنية وأن الليبرالية العربية مُكْتَسَبٌ تنويري ديمقراطي يشكل قاعدة ضرورية لفكرهم اليساري، فوضع رئيف كتاباً خاصاً، عن الفكر النهضوي العربي وأثر الثورة الفرنسية فيه.

الليبرالية وشكلُ حضورها في المنظور التاريخاني لـ "حافظ" ستكون موضوع الفصل الأول من كتابنا هذا، حيث نناقش في هذا الفصل علاقته الدرامية المكتظة بالالتباس التاريخي بالليبرالية العربية، من نقده اليساري الراديكالي لها، إلى القبول ببعض مكتسباتها (التعليم الأكاديمي الحديث ـ تحرر المرأة) أفضل من هذه الاشتراكيات "التأخراكية" التي بَنَيْنا، عندما تترأرأ أمام بَاصِرَتِهِ الهزيمة وهي تُعيد إنتاج ذاتها في مزيدٍ من التقهقر والتأخر.

لقد انشغل الخطاب العربي المعاصر، بهذه الأطروحة، الأطروحة القائلة بأن الفكر النهضوي طرح إشكالاتٍ غريبةً عن الواقع العربي، فكان بذلك عاجزاً عن اندماجه في واقعه، والتبيِّؤ مع الخصوصيات المحلية والثقافية للذات الحضارية للأمة، بل ويذهب البعض إلى اعتباره فكرَ التشوُّه الثقافي والغزوِ الاستعماري.

وعلى هذا تتبيَّنُ لنا صورةُ الانحدار والتقهقر للخطاب العربي المعاصر في فهمه ورؤيته وموقفه من الليبراليةِ العربية (النهضوية) بالمقارنة مع خطاب الحافظ، رغم ما يبدو أنه خطاب مُتَشَابِهٌ في النعْيِ على فكر النهضة تَغرُّبَهُ عن مشكلات العصر .

إذا كان خطاب الحافظ ينعى على الفكر النهضوي قصوره في امتلاك وعي (أمويّ) قومي ديمقراطي حديث، فإن الخطاب المعاصر ينعي عليه "قوميته" المستوردة من الفكر الغربي، التي أحلّت "رابطة الأمة" محلّ رابطة "الملّة" بوصف الأخيرة خصوصية الذات الحضارية للأمة، وخطاب الحافظ ينعى على الفكر الليبرالي النهضوي عدم راديكاليته في تمثُّل "العلمنة" كشرط ضروري للعقلنة، وتحديث الفكر والثقافة، ووقوف هذا الفكر النهضوي في حدود التبسيطات الشعارية لعلمانية السطح (الدين لله والوطن للجميع) في حين أن الخطاب المعاصر ينعى عليه هذه "العلمانية" المُبَسَّطة، ويرى فيها غلوّاً وتكثُّراً وتغرُّباً وخروجاً على هوية الأمة، والتحاقاً وتبعية لفكر الغرب.

ولهذا، أفردنا للعلمانية الحيّز الأوسع في بحثنا، انطلاقاً من استقراء نصوصه، التي قادتنا إلى استنتاج، أن الفكر العربي لم يعرف حتى اليوم تناولاً لمسألة "العلمانية" بهذه الإحاطة والشمول بوصفها مسألة معرفية فلسفية قبل أن تكون ضرورة تاريخية ثقافية، سياسية، للمجتمع العربي، حيث تشكل الجذر "الابستامي" لتيارات تحديث العقل العربي (الليبرالية ـ القومية ـ الماركسية) رغم أن تيارات التحديث هذه كانت قاصرة، عن إدراك هذا الجذر المشترك الذي يفترض أن ينتظم خطابها، ويُوَحِّدَهُ تجاه مسألة التأخر، ذلك لأن هذه

التيارات بالأصل تفتقد إلى وعي نهضوي شامل بمسألة "التأخر" عندما أشاعت خطاباً سياسوياً يستبدل "النهضة" بـــ "التنمية" والتأخر بـــ "التخلف".

ذلك ما تناولناه في القسم الثاني، حيث تناولنا العلمانية كمستوى معرفي ضروري في إنتاج وعي مُطَابِق بترسيمته النظرية عن الوعي القومي الديمقراطي اليساري، فكانت "العلمانيّة" منظوراً فلسفياً معرفياً ضرورياً، يخترق تاريخانياً ويُؤَسِّس نظرياً لوعي قومي (أمويّ) جديد يتجاوز تقليدويته المُدلَّسة بالحداثة، وظَفْراويَّتَهُ المُشْبَعَة بالهزيمة، وليؤسس لفهم ديمقراطي يتجاوز ديمقراطية السطح، ديمقراطية الأكثرية المللية العصبوية إلى ديمقراطية المجتمع المدني العلماني الحديث المُرَقَّش سوسيولوجياً.

لكن قبل تناولنا المسألة العلمانية في القسم الثاني، وبعد تناولنا لمسألة (الليبرالية) توقفنا عند المسألة القومية والآليات النهاجية التي أعادت إنتاجها وفق فهمٍ مُغايرٍ ومُختلف عن الوعي (القوماوي) السلفوي المُحْدَث، وعن الوعي (الماركساوي) الامتثالي الاقتصادوي الطبقوي ا(المُسَفْيَت)، وقد احتلَّت التجربة الناصرية حيّزاً متميزاً في هذا السياق، نظراً لما مثّلته الناصرية من تجربة درامية مكتظّة بالأسئلة التي لا تركن للإجابات السهلة في وعي الحافظ.

كما توقفنا عند الماركسية، وشكل استعادتها كمنهج نقدي لا يركن إلى الحقيقة إلا بوصفها نفياً لها على طريق امتلاكها اللانهائي لذاتها، حيث معركة العقل مع الحقيقة معركة يجب خوْضُها كلّ يوم، لِكَسْبِها كلّ يوم، وذلك من خلال استعادة ماركسية طليقة تقشر الماركسية العربية السائدة من إيمانيتها، ووثوقيتها، ومذهبيتها العقائدية الدوغمائية بمرجعيتها الستالينية (المسفيتة) في فهمها وموقفها من المسألة القومية والمسألة الديمقراطية.

### وأخيراً لماذا ياسين الحافظ ...؟ .

لا بد من الاعتراف، أننا في ظروف المحنة وانهيار الأحلام الكبرى (عالمياً ـــ قومياً) كُنا نتابع في سبيل البحث عن أفقٍ جديد، التأملات والقراءات والتساؤلات النظرية التي كان يُثيرها في الفضاء الثّقافي العربي، المفكّر المصري والعالمي المعروف سمير أمين، نظراً لما ينطوي عليه الخطاب النظري لهذا الرجل من مستويات معرفية تركيبية قادرة على السيطرة على "كلّية المواضيع" بتعبير لوكاتش، حيث هذه الكلية التركيبية، تُتيحُ للاقتصادي سمير أمين، أن يتجاوز الاقتصادوية المبتذلة، بمعناها الاختصاصي الأكاديمي، أو بمعناها الوظيفي التقاني، فيتناسج الاقتصادُ كعنصرٍ حاسم في مَصْفُوفته، مع الفلسفة والسياسية، والتاريخ، والمجتمع، فتتبادل العناصر المُكوِّنة للمَصْفُوفَة

النظرية، دور العنصر الحاسم، حيث كل عنصر يحمل قابلية التحول إلى الآخر، والتضمُّن المُضمَر بالآخر، وهذه الحركة بين المستويات والعناصر التكوينية للبنية النظرية هي التي تمنحها تجانسها، وتجانس رؤيتها للعالم حسب غرامشي. هذه المِزية التي تمنح الخطاب النظري لأمين فرادته، هي الحافز على متابعة النشاط الفكري لهذا الرجل بجديةٍ واهتمام، وهي التي تُفسِّر تَجَدُّد اهتمام الفكر التحرري العربي، الوطني القومي الديمقراطي واليساري بأطروحاته، بعد مرحلة طويلة من "التأثيم والتكفير" اليساري المؤسساتي لمديري المقدَّس الرسمي، ووزراء الحقائق الامتثالية والإذعانية اللاهوتية. وهم يُدينون هَرْطَقَة أمين !

ما علاقة هذه الإشارة إلى سمير أمين، بِخَيَارِنَا لياسين الحافظ ؟

تَكْمُنُ هذه العلاقة، ليس بتجربة العقل الشقي المنبوذ والمطرود للاثنين فحسب، بل في تلك النتائج النظرية التي انتهى إليها ــ أمين ــ في صيغته "البديل الوطني الشعبي الديمقراطي" التي تتاخمُ وتُحايِثُ في مضمونها الترسمية النظرية للحافظ التي انتهى إلى صياغتها منذ السبعينات، كردٍ على هزيمة 1967، جذر الهزائم العربية اللاحقة وحتى اليوم الذي تتقدم فيه أطروحات سمير أمين كاستجابة لتحدياتها. فإحالةُ الاشتراكية إلى المستقبل، بوصفها تشكيلة عالمية الطابع ربما تتطلب قروناً، واعتمادها كمنهج في الرؤية والتحليل التي يخلُصُ لها سمير أمين اليوم، كان قد خَلُصَ لها ياسين الحافظ منذ بداية السبعينات، عبر تراجعه "عن الإلحاح على الاشتراكية كهدفٍ مُباشرٍ وقريب، في الوقت الذي بَقِيَ فيه قانعاً بصواب النقد الاشتراكي للنظام البُورجوازّي" ومنذ تلك الفترة كان يرى إلى الاشتراكية، كإنجازٍ وتجاوزٍ للديمقراطية وليست نفياً لها، فتخطّي الإشكالية التي يدعو سمير أمين لتَخَطِّيها اليوم، وهي إشكالية الخَيَار بين الثورة الديمقراطية والثورة الاشتراكية.

تخطّي هذه الإشكالية مُبكراً، جعل الحافظ يُركز على أهمية الثورة الثقافية كضرورة تاريخية عبر (العقلنة ــ العلمنة ــ الدمقرطة( لا بدّ منها من أجل الثورة الاجتماعية، الأمر الذي قاده للتعويل على دورٍ متميز وقيادي للإنتلجنسا الثورية ــ كما يدعو أمين اليوم ــ وضرورة امتلاك هذه الإنتلجنسيا لوعي نقدي تاريخاني، كوني، علماني، حديث، قادر على التبيؤ ونتاج وعيٍ مُطَابِقٍ بالواقع فيما هو عليه، وما يمكن أن يكون عليه. في حين كان أمين في تلك الفترة يُشاطر بعضَ أطراف الحركة الشيوعية العربية الرأي، في أن الخروج من المأزق إنما يمرُّ عبر ثورة اشتراكية تقودها الطبقة العاملة العربية، كما دعا في

كتابه "الأمة العربية" الصادر عام 1977، وكان يُشاطرُهُ هذه الدعوى مفكر طليعي، هو الشهيد مهدي عامل.

لن نطيلَ في عقد المقارنة بين (الحافظ ــ أمين)، فالقارئ سيتلّمس من خلال رحلته معنا في هذا الكتاب، مدى التقاطع، والتراسُل بين ما يَخلُصُ له أمين اليوم، وما خَلُصَ له الحافظ بالأمس، وكأنّ على الفكر العربي أن يُمَاحِكَ واقعه المهزوم ثلاثين سنة، ليكتشف سلسلةً من الهزائم والأيديولوجيات المهزومة التي تستدعي أطروحتها على الواقع العربي اليوم، الأطروحة المُضَادّة في صيغة ــ أمين ــ عن "البديل الوطني الشعبي الديمقراطي"، تلك الأطروحة المضادّة التي التقطتها باصِرَةُ الحافظ غِبَّ هزيمة 1967، فأسَّس لترسيمتها بمشروع نظري نقدي لا يزال يُمارس راهنيته بتألق. هذه المقارنة لا تهدف للمفاضلة، فالراهن العربي أشدُ كارثيةً من أن يُشَرِّفَ أحداً، وأشد بؤساً من أن يكون لأحد علوُ الكعب على أحدٍ في استشراف كلِّ هذا الحطام، وعلى هذا، فالمقارنة ليست حُجّةً على سمير أمينٍ، بل هي حُجّةٌ له، حيث كانت أحدَ حوافزِ بَحثِنا في فكر الحافظ، لتؤكد أن أسئلة أمين هي استمرار للأسئلة الشائكة التي كانت تَشهرُ أمام واقعٍ يتردَّى في كلِّ لحظةٍ تجاه قاع هزيمته، منذ هزيمة 1967، التي تلمَّس الحافظ قاعها العاري، إلى يومنا هذا وهي تُراكِمُ ثُقَالاتِها في عقلِ وضميرِ المثقف الوطني الديمقراطي الشعبي بحقٍّ، الذي لا يركن لإجابات الحقّ ما لم تُحقق المناط في مصائر الخلق.. بتعبير الفقهاء.

ذلك ما يُفسّر عبورنا للحافظ عبر أسئلة سمير أمين.

# جورج طرابيشي

## ياسين الحافظ: نهضوي بجلد ماركسي

لا بد بادئ ذي بدء من أن أسجل على نفسي هذا الإقرار. فلو كان لي أن أحاكي سلامة موسى وأكتب بدوري "تربية جورج طرابيشي" لكان علي أن أقر بأن مربي الكبير ياسين الحافظ. مربّي السياسي حصراً، أو مربّي الأيديولوجي بتعبير أدق. فعن طريق التماس الشخصي والقرائي مع ياسين نجز في الستينات تطوري نحو الماركسية، الماركسية كشبكة مفهومية لقراءة الواقع، الماركسية، كما كان يحلو لياسين أن يقول، كـ وعي مطابق.

لكن بعد تسجيل هذا الإقرار على نفسي ــ وليعذرني القارئ عن هذا الإكثار من ضمير المتكلم ــ لا بد من أن أضيف حالاً أن علاقتي الأيديولوجية بياسين كانت مشحونة بكل توتر العلاقة التي يمكن أن تجمع بين معلم وتلميذ. فقد كنت وأنا أتتلمذ على ياسين أصبو إلى اليوم الذي أستطيع أن أثبت فيه لنفسي، وللآخرين الذين هم القراء، أنني أمتلك القدرة المعرفية والنظرية للتمرد عليه. وذلك أنني في الوقت الذي كنت أتحرك ضمن شبكة المفاهيم التي أسر تفكيري فيها، كنت أضيق ذرعاً ــ وأنا الذي يغلي فيّ هوى التمرد ــ بـ "معلميته" التي كانت تتعالى عليّ كسور منيع. كانت تبدو لي معلمية "سادية"، مثلها في ذلك مثل كل معلمية أبوية، ولم يكن في طبعي أن أقبع في دور الابن المازوخي.

والوقع أنه مع إقراري بتفوق ياسين النظري الساحق وبمعلميته التي لا تضاهى في مداورة المفاهيم وفي تصعيدها إلى مستوى علمي آسر، فقد كان ثمة، في سور العلاقة التي تشدني إليه، ثغرة أستطيع من خلالها أن أخط لنفسي موقعاً نقدياً. هذه الثغرة هي ناصرية ياسين التي كانت ــ رغم حرصه على أن يبقيها نقدية ــ من طبيعة وجدانية. فأنا ما استطعت قط أن أكون ناصرياً رغم الإغراء الهائل الذي كان يمارسه عبد الناصر علي. فلقد كان يتفق لي أن أرى فيه "أخاً أكبر"، ولكن كان يمتنع عليّ أن أرقى به إلى مصاف "أب مؤمثل". ولست أنكر على كل حال أنني اخترعت لنفسي، في مساري الفكري الذي شهد تقلبات لا مراء فيها، آباء رمزيين شتى. ولكن علاقتي المرحلية بكل واحد منهم كانت كعلاقة العربي بصنمه الذي من تمر... فحاجتي إلى التمرد على الأب كانت على الدوام أقوى من حاجتي إلى الانضواء تحت لواء أب حام.

***

هذا المدخل إلى قراءة كتاب عبد الرزاق عيد عن ياسين الحافظ قد يبدو في غير محله، بل حتى مستهجناً. ولكن لا حيلة في اليد كما يقال. فأنا عاجز عن

قراءة موضوعية خالصة لفكر ياسين ولأية قراءة لفكر ياسين ولو كانت في مثل ذلك المستوى الرفيع من الموضوعية الذي أراده عبد الرزاق عيد لقراءته. ولست أكتم أن قراءة عبد الرزاق بدت لي بَنوية أكثر مما ينبغي، وأنها أعادت بالتالي تفعيل رغبة التمرد فيّ. فقد بدا لي وكأن عبد الرزاق مؤلف "نقد حداثة التأخر" إنما يكتب قصيدة حب لياسين الحافظ في كتابه هذا، ولكنها قصيدة حب غريبة في نوعها، فهي مكتوبة، لا بمفردات وجدانية، بل بمفاهيم نظرية صارمة. فعبد الرزاق عيد قد استطاع أن يتماهى تماماً مع لغة ياسين المفهومية. ومن هنا استعصى عليه ــ إلا لماماً ــ أن يتخذ موقفاً نقدياً. ففي زمن أزمة الماركسية الجذرية الذي هو زمننا، وجدت ماركسية الأخ الأصغر التي هي ماركسية عبد الرزاق عيد سقفاً تلتجئ إليه في حماية ماركسية الأخ الأكبر أو الأب المؤمثل التي كانتها ماركسية ياسين الحافظ. ومن هنا الغنائية في التعاطي بين القارئ والمقروء ــ ولا أقول الناقد والمنقود ــ ولكنها دوماً الغنائية المفهومية التي لا تليق غنائية سواها بالموروث الماركسي الذي ما أسس نفسه إلا بالقطيعة المعلنة مع كل الأشكال الوجدانية من الغنائيات الطوباوية "اللاعلمية". هكذا يقول عبد الرزاق عيد عن ياسين الحافظ وهو يستعير توصيف لوكاتش للبطل الملحمي: "كان رجلاً مرفوضاً لأنه كلما لامس تجربة لغمها عقله الطليق... فقد كانت عيناه دائماً تخترق السطح الظاهر، لبلوغ القاع الباطن، العمق. عين سوسيولوجية تنقّب وتفحص نسج البنى الداخلية للمجتمع ونظام تشكله التاريخي والثقافي والاجتماعي، وعين نظرية تستدل وتستقرئ وتستنبط الوعي المطابق به، فتجد تشخيصه في صورة "الفوات، التأخر" والوعي المطابق بحاجاته إلى التغيير فيجدها في "العقلنة"، "العلمنة"، "التاريخانية"، "الديمقراطية"، "الوعي القومي" و"الوعي الكوني"، "الحداثة"، "المعاصرة"، "الاشتراكية". هذه المفردات تشكل شبكة الجهاز المفهومي النظري للممارسة الفكرية في نص الحافظ، حيث تغدو أدوات إجرائية للتحليل والتصنيف والتنهيج. فتحقق امتلاءها الدلالي... الذي يمنح ــ ولأول مرة في الفكر السياسي ــ للكتابة حضورها الفيزيائي. فتتقشر من غلالاتها الميتافيزيكية التي كانت تلفع الخطاب القومي ببطانة وجدانية، شعورية، بلاغية بالمعنى الأرسطوي للبلاغة بوصفها فن الإقناع الذي يرتكز على مقتنعات الناس، فتغدو إقناعاً بالمقتنع به سلفاً. (ص 22 -23).

واضح إذن أن القراءة التي يقدمها عبد الرزاق عيد لفكر ياسين الحافظ هي قراءة انتمائية، لا قراءة نقدية، قراءة من داخل جهاز مفاهيم الممارسة الفكرية لياسين الحافظ، لا من خارجه. بملاصقته، أو في أضعف الأحوال بموازاته، لا بمجاوزته، والحال أن ما ينساه مؤلف "نقد حداثة التأخر"، وهو يقف من وجهة

النظر الأيديولوجية على الأرض نفسها التي يقف عليها ياسين الحافظ ــ وهي هنا الماركسية الطليقة اللامسفيتة ــ هو أن هذا الأخير توفي قبل وفاة الماركسية نفسها بعقدين من الزمن، ومن ثم فإن ثمة سؤالاً مشروعاً يطرح نفسه: لو قيض لياسين أن يعيش إلى هذه اللحظة، فهل كان سيبقى متمسكاً بجهاز مفاهيمه الذي يمحضه مؤلف "نقد حداثة التأخر" تمام انتمائه؟

لقد مثلت ماركسية ياسين الحافظ في حينه واحداً من أرقى أشكال الممارسة الفكرية في المجال الأيديولوجي العربي. ولكن على الرغم من الطعنات الناقدة التي سددها ياسين للإيديولوجيا بوصفها وعياً غير مطابق، فإن ماركسيته نفسها، على رقيّها المفهومي، لا تنجو من حكم الأيديولوجيا بعامة. فقد مثلت هي الأخرى، مثلها مثل كل نتاج أيديولوجي، محاولة للسيطرة، لا على عالم الواقع، بل على عالم الخطاب. وبالمقارنة مع غيرها من النتاجات الأيديولوجية، وعلى الأخص مع غيرها من الماركسيات فقد مثلت بكل تأكيد المحاولة الأكثر مطابقة للسيطرة على عالم الخطاب العربي المعاصر. ولكن باستثناء ذكائها الأيديولوجي الخارق، فإن رباط الزواج الذي حرصت على أن تعقده مع مقولة الواقع ما كان محصناً ضد مجازفة الطلاق. وقد تكون قوة البناء النظري لماركسية ياسين أوحت بأن الزواج الذي عقدته مع مقولة الواقع هو من نوع كاثوليكي. ولكن هذا الإيحاء ما قيض له قط أن يخضع لامتحان مبدأ الواقع. فوفاة ياسين المكبرة قد أنقذت منظومته، أو "مصفوفته" الفكرية كما يؤثر مؤلف "**نقد حداثة التأخر**" أن يقول، من الانفجار مع الانفجار الكوني للماركسية بدءاً من التسعينات، وبكل تأكيد، ليس لنا أن نتقول على الرجل ولا أن نتنبأ له بعدياً بتطور القطاعي في فكره، منتهزين في ذلك الفرصة التي لا تسمح له، والتي أتاحت لنا أن نجري محاكماتنا وأن نصدر أحكامنا بعد انفجار التسعينات الكوني، ولكن الرجل كان يتمتع بقدرة هائلة لا على التنظير فحسب، بل كذلك على التحسس بتغيرات الواقع. ومن دون أن نجزم بأنه كان سيتخلى عن ماركسيته، أو حتى أن "يخونها" فإننا لا نستطيع أن نتعامل مع كتاباته وكأنها لا تزال تمثل "وعياً مطابقاً". وتلك هي نقطة الافتراق الكبرى بيننا وبين مؤلف "**نقد حداثة التأخر**". فهو يقرأ ياسين **اتصالياً**، ونحن سنقرأه **انفصالياً**. فلن يكون موضوعنا الحمولة الدلالية المليئة لجهاز مفاهيم الممارسة الفكرية لياسين الحافظ، بل على العكس الانفراغ الدلالي لجهاز المفاهيم هذا بعد انفجار المنظومة المرجعية التي ينتمي إليها، عنينا الماركسية بعامة.

***

بالفعل، ما هو الأساسي في ممارسة الحافظ النظرية؟ إنها، كما يفيدنا عبد الرزاق عيد نفسه، الماركسية "بوصفها الخلاصة الأرقى لتطور العقلانية" من حيث إن "العقلانية تعريفاً هي إنتاج وعي عقلاني مطابق للواقع" (ص 83). ولكننا لا نستطيع توصيف ياسين الحافظ بأنه ماركسي إلا إذا أضفنا حالاً أنه كان ماركسياً هرطوقياً أكثر منه ماركسياً أورثوذكسياً. فياسين ما كره شيئاً في الوجود الذي في الأذهان ـــ بالتمايز عن الوجود الذي في الأعيان ـــ كما كره "الماركسية المسفيتة"، أي "الماركسية الإيمانوية، التبريرية، الدوغمائية" (ص 65 ). والحال أنه لا وجود خارج "المعتقدية الماركسة المسفيتة" إلا لهرطقات، أو لأشكال من المعتقدية الماركسية أكثر انحطاطاً بعد مثل الماركسية الكورية أو الماركسية الكمبودية. ولا شك أن ياسين الحافظ مال في حينه إلى أن يؤمثل الماركسية الصينية، وعلى الأخص الماركسية الفيتنامية. ولكنه ما كان له أن يعلم في حينه أن هذه المثلنة كانت تلبي حاجة نفسية إلى توهم ماركسية بريئة ومعيارية يمكن على أساسها إدانة ممارسات ديناصورات الماركسية الفعلية، سواء حملوا أسماء ستالين أم بريجنيف أم كيم إيل سونغ أم تشاوشيسكو. ولئن سعى إلى أن يقيم فصلاً حاداً بين اللينينية من جهة والستالينية وسائر أشكال الماركسية المسفيتة، من جهة ثانية، فلأنه كان مدفوعاً، كما في كل وضعية هرطوقية، بحاجة نفسية لا شعورية إلى توهم نقاوة أولى وإلى اختراع فردوس نظري سابق على السقوط.و حتى لا نظلم ياسين ووعيه النقدي المتقدم رغم ماركسيته ـــ لا بفضلها ـــ فلنقل حالاً إننا كنا نحن مجايليه جميعاً من حديثي التمركس تلاميذ له وشركاء في اختراع ماركسية مثالية ومعيارية. فبدون هرطقة كهذه ما كان لنا ولا لياسين أن نتخذ داخل الكنيسة الماركسية، الكونية والعربية على حد سواء، موقفاً استقلالياً ونقدياً. ولكن الهرطقة، بحكم طابعها الأقلوي الحتمي، مكتوب لها أبداً أن تعيش على هامش الكنيسة الأكثروية، وكما يثبت لنا تاريخ الفرق، فإن ما من هرطقة أفلحت قط في أن تغير مصير المؤسسة الدينية، ولكن على حين أن فأر الهرطقة لا يستطيع أن يزعزع جبل الكنيسة، فإن انهيار المؤسسة الدينية يستتبع لا محالة اندثار الهرطقات والفرق كافة. وعلى هذا النحو فإن سائر الهرطقات أو المثاليات الماركسية لم تفلح في إنقاذ عمارة الكنيسة الماركسية من الانهيار، بل لم تفلح في نهاية المطاف إلا في أن تسهم بمعولها الصغير في التمهيد للزلزال الكبير الذي سيضرب قارة الماركسية عام 1990 ويمحوها من فوق وجه الأرض. كما أنها لم تفلح على الأخص في أن تتفادى الانجراف في مسار القارة الغارقة. فعندما يؤول الديناصور إلى انقراض تنقرض معه لا محالة جميع الطفيليات التي كانت تعتاش على جلده.

مرة أخرى نقول لا ندري ماذا كان سيكون موقف ياسين لو قيض له أن يعيش إلى حين ساعة الانزياح الكبير في حركة القارات الأيديولوجية. ولكنه كان بكل تأكيد سيتفادى مصير الديناصور وطفيلياته معاً، ولعله كان سيبكي "أيديولوجيته المهزومة"، أو يفكر مرة أخرى بالانتحار كما كان فكر عقب هزيمة حزيران (يونيو) 1967. وفي الأحوال جميعاً، كان سيعمل على إعادة مطابقة وعيه، ونحن، من وجهة النظر هذه، لا نملك عليه أي امتياز سوى أنه قيض لنا أن نعيش من بعده. فسهل على الحي أن يحاكم الميت، وأن ينهش، كالضبع، لحمه. ولكن الضبع لا يثبت في هذه الحال سوى نتنه. وأرجح الظن أن النقد الذي نوجهه إلى ياسين بعد وفاته كان سيوجهه إلى نفسه لو قيض له أن يبقى على قيد الحياة. فقد كان على الدوام أسبقنا إلى التقاط المؤشرات والنذر. ولعل ما نقوله اليوم بعد غرق قارة الماركسية كان سيقوله قبل غرقها. ومن هنا بالتحديد خلافنا مع الصديق عبد الرزاق عيد، فهو يقرأ ماركسية ياسين وكأنها لا تزال تعاصرنا ونعاصرها مع أنها، ككل ما هو تاريخي، لا تعاصر سوى نفسها. ولقد كانت ماركسية ياسين في عصرها كبيرة وغنية وخلاقة، ولكن لا مندوحة بعد عصرها من أن تبدو مفوتة تاريخياً. والحال أن الفوات التاريخي كان واحدة من أرهف المقولات التي داورها عقل ياسين وقلمه. وحتى لا تنطبق هذه المقولة على نصوصه فلا بد من أن تقرأ هذه النصوص بالإحالة إلى عصرها، وإلى عصرها حصراً. وأية محاولة لتمديد معاصرتها لن تعمل إلا تحنيطاً. وياسين كان متمرد كبيراً على أي شكل من التحنيط ومن عبادة الأسلاف بعامة. وهذا سبب إضافي لامتناع التلاميذ ــ السابقين منهم واللاحقين ــ عن تأسيس ماركسية ياسين في سلفية جديدة.

***

كما أنه لا ماركسية خارج الماركسية، كذلك لا رأسمالية خارج الرأسمالية، ولا غرب خارج الغرب. وذلك هو المأزق الكبير الثاني في جهاز مفاتيح ياسين الحافظ، على الأقل كما يتأوله عبد الرزاق مؤلف "نقد حداثة التأخر". فالتاريخ لا يعرف المانوية ولا الفصام. والحاجة إلى تنصيب الأشياء في قطبية متضادة، مؤمثلة ومؤسلبة، هي في الغالب حاجة نفسية، ونادراً ما تعكس واقعاً موضوعياً. والنص التالي لا يدع مجالاً للشك في أن فلسفة التاريخ أو الأنثروبولوجيا قابلة أن تكون محلاً للاستيهام الرغبي: "في بنية وعيه [ياسين الحافظ] النظري يحضر الغرب كغربين، غرب عقلاني، ديمقراطي، تنويري، علماني، دنيوي، بروميثيوسي، ذي وعي وحس تاريخي، ومن ثم ماركسي، لينيني، تاريخاني. إنه الغرب "الذي بزغ في عصر النهضة وتابع نموه وتطوره في عصر الأنوار والثورة الفرنسية والمجتمع الصناعي والحركة الاشتراكية"

[الإحالة هنا إلى كتاب ياسين الحافظ عن "التجربة التاريخانية الفتنامية"، ص 171]. والغرب الثاني هو غرب الرأسمالية والاستعمار الذي وظف كل مكتسباته التاريخية هذه للاحتلال والاستتباع... والذي استفاد من تفوقه الاقتصادي والتقني والسياسي والثقافي والاجتماعي لعولمة العالم في خدمة مصالحه" (ص 35).

إن مثل هذا "الاستيعاء" الفصامي للغرب لا يطابق أي واقع تاريخي. فماذا يبقى من "حضارة" الغرب لو فصلت عنها "همجية" الرأسمالية؟ وهل كان الغرب ليكون هو الغرب لولا اختراعه للرأسمالية كتشكيلة تاريخية قائمة بذاتها؟ وإذا كان "الحس التاريخي" هو أحد المكتسبات الكبرى التي أضافها إلى تراث البشرية الغرب العقلاني، الديمقراطي، التنويري، فهل من الحس التاريخي في شيء تعقل رأسمالية الغرب على أنها همجية؟ فالرأسمالية، بموجب الدرس الماركسي بالذات الذي ينتمي إليه مؤلف "نقد حداثة التأخر"، هي تشكيلة تاريخية متقدمة، بل متقدمة للغاية، وصحيح أن لاستعمار هو الوجه الأبشع لهمجيتها، ولكنه، يبقى أقل بشاعة بما لا يقاس من همجية الرق في التشكيلات التاريخية العبودية أو الخراجية. وصحيح أيضاً أن الاشتراكية، بطبعتها الماركسية، قد حلمت بأن تجد تشكيلة تاريخية أكثر تقدماً من التشكيلة الرأسمالية. ولكن كل ما أثبتت الممارسة التاريخية للاشتراكية الممركسة والمللنة هو بناؤها لهمجية من نوع شمولي غير مسبوق إليها في التاريخ فوق أنقاض الرأسمالية. بل لنقل إن ما أثبتته التجربة التاريخية للاشتراكية الممركسة والملننة، وكم بالأولى المستلنة، هو أنه إن يكن من همجية في التاريخ الحديث فهي إنما في محاولة الخروج على الرأسمالية بوصفها التشكيلة التاريخية الأكثر تقدماً التي عرفتها البشرية حتى الآن. فالرأسمالية ــ لنقل ذلك بملء الفم ــ هي التشكيلة التاريخية غير القابلة للتجاوز لعصرنا. وصحيح أن جوانب بشعة شتى في الرأسمالية تتعارض وستظل تتعارض لأمد طويل مع المثل الإنساني الأعلى، ولكن ما يبقى أشد بشاعة من جميع بشاعات الرأسمالية هو البقاء خارجها بقوة العطالة التاريخية في المجتمعات المتأخرة، أو محاولة الخروج عليها بقوة العسكر أو الثورة في التجارب الفاشية أو الشيوعية.

ليس إذن، ولأجل غير مسمى، من غرب آخر غير غرب الرأسمالية. وما كان الغرب ليكون "عقلانياً، ديمقراطياً، تنويرياً، علمانياً، بروميثيوسياً" لولا أنه كان في الوقت نفسه رأسمالياً. فنحن هنا، شئنا ذلك أم أبينا، أمام علاقة علة بمعلول. وليس من عجب أن تكون الديمقراطية والعقلانية، الخ، قد ألغيت من جميع المجتمعات التي ألغيت فيها الرأسمالية، بالمعنى الليبرالي للكلمة، سواء

كانت مجتمعات ما قبل الرأسمالية كما في العالم الثالث أم مجتمعات ما بعد الرأسمالية (بالتوهم الأيديولوجي) كما في التجارب الماركسية.

هل معنى هذا أن الرأسمالية هي الأفق الوحيد لتطور البشرية؟ بديهي أن لا فقانون التطور أن يكون بلا أفق. ولكن أي تطور نحو أفق جديد لن يكون إلا من داخل الرأسمالية ومنجزاتها ومن داخل حركة نقدها لذاتها وتجاوزها لعيوبها.

ياسين الحافظ، المأسور مثله مثل كل واحد منا في تاريخيته، ما كان له أن يقطع حبل السرة الذي يشده إلى الماركسية بوصفها "ذروة العقلانية الكونية الحديثة" (ص 124).

ولكن ياسين، ذا الحس التاريخي والواقعي النامي والعظيم التوق ـــ وهو ابن دير الزور ـــ إلى كل ما يحمل سمة الحضارة، استطاع أن يدرك قبل كثيرين غيرنا، وأكثر من كثيرين غيرنا، أهمية **اللحظة الغربية** في التاريخ التراكمي لحضارة البشرية. ومن هنا توكيده، رغم عدائه الأيديولوجي الماحق لهمجية النظام الرأسمالي العالمي، على أطروحات ثلاث ذات منزع "تغريبي" بالمعنى الحضاري للكلمة بالمضادة مع ما كان يسميه بـــ "الفوات التاريخي" لمجتمعات "الشرق" و"الاستبداد الشرقي".

لقد حرص دائماً على التذكير بأن الماركسية ذاتها على جذرية عدائها: للنظام الطبقي للرأسمالية الغربية، هي "ثمرة حداثة المصنع الغربي"(103)، وأنها تمثل النتاج الأرقى "للفكر الغربي" و"التقاليد العقلانية الغربية" (ص 104)، وأن اللينينية نفسها، وليس فقط الماركسية، هي "نتاج الغرب الأصيل في منهجها، قيمها ونزوعاتها. وعلى هذا كان نقدها لغرب البورجوازي في سبيل تجاوزه إلى غرب اشتراكي"[(1)] (ص 36).

وقد كانت لياسين الجرأة، ثانياً، على أن يتبنى علناً أطروحة ـــ هي في غاية الجرأة أصلاً ـــ لعبد الله العروي مؤداها أنه بالنظر إلى الوضع التأخري والفوات التاريخي للمجتمع العربي الذي لم يعرف "ثورة ديمقراطية بورجوازية"، فليس من سبيل إلى تحديث الأيديولوجية العربية، تمهيداً لتحديث المجتمع العربي نفسه، سوى عقد زواج فريد في نوعه بين "الليبرالية التنويرية"

---

(1) هنا ينقلب لقاؤنا مع ياسين إلى افتراق. فلئن يكن قد رأى بحق أن النظرية الماركسية هي أولاً وآخراً نتاج غـــربي، فإن ما لم يره هو أن تطبيق هذه النظرية لم يكن في أي محل من المحال "غربياً". وقد يكون لينين نفسه امتداداً للغرب، ولكن اللينينية، طرداً مع تطورها إلى ستالينية ـــ وهذه الثمرة من تلك البذرة ـــ مثلت قطيعة مع "الغرب". وهذه القطيعة تعاظمت مع الشيوعيات الآسيوية والاشتراكيات العالمثالثية التي قد يكون من المبرر تعقلها بمفهوم "الاستبداد الشرقي".

و "الماركسية التاريخانية"، لأنهما، "على ما بينهما من تناقض"، "متكاملان"، واجتماعهما وحده هو الذي يقدم للمثقف العربي [عند العروي] وللثوري العربي [عند الحافظ] "مناهج وأدوات وقيماً تسهل له امتلاك الوعي الكوني المنشود" (ص 28). فبدون هذا الجماع الشاذ بين الأيديولوجيتين المتناحرتين، فإن اليساري العربي لن يذوق في صحن الماركسية سوى "تفايات الغرب".

وكانت التجلية الكبيرة الثالثة لياسين، من منظور التوكيد على أهمية اللحظة الغربية في المسار الحضاري للبشرية، أنه "نقد الاشتراكية التي تفتقد إلى مرتكز ديمقراطي، بوصفها اشتراكية تقليدوية ما قبل بورجوازية، أي "اشتراكية" تشكل الخطوة إلى الوراء قياساً بالمجتمع البورجوازي الحديث، وقال عنها إنها ليست اشتراكية بل "تأخراكية". ولهذا فقد نبه الرجل منذ ربع قرن الاشتراكيين الذين يستبدلون الديمقراطية بالاشتراكية قائلاً: "من الممكن للاشتراكي، فقط الاشتراكي الذي أنجز بلده ثورة ديمقراطية بورجوازية، أن ينتقد الديمقراطية البورجوازية... أن يدعو إلى تجاوزها" (ص 137).

***

كان من حق ياسين على الوجود ــ ومن حق الفكر العربي ــ أن يبقى على قيد الوجود. ولو كان عاش لانتهزت سانحة العشرين سنة من التجربة التاريخية التي ما عاشها لأدخل معه في حوار أبرر به "تمردي". فكما تمثلت تجلية ياسين في الخروج على "الأورثوذكسية"، فقد بات من حق "التلاميذ" أن يخرجوا على "اورثوذكسيته هو". ذلك أن هرطقة ياسين في مجال التحليل الطبقي للمجتمعات العربية قد تأسست من بعده في أورثوذكسية. فياسين هو من يتحمل قسطاً كبيراً من المسؤولية عن التكريس النظري لإخراج البورجوازية ــ أو البورجوازيات ــ العربية من التاريخ. فهو من "تبدى عن وعي مبكر وسباق في اكتشافه للطابع الكولونيالي التابع للبورجوازيات العربية والعالم ثالثية، ومن ثم استحالة أن تقوم بالدور الثوري الذي قامت به البورجوازيات الغربية" (ص 84). وهو من حرر شهادة وفاة البورجوازية حتى قبل ميلادها بإعلانه القطعي عن انعدام "فرصة تكوّن طبقة بورجوازية حقة في المجتمع العربي المتأخر" (ص 106). وهو من نظّر وشرّع للاستغناء عن خدمات البورجوازية بدعوته المجتمع العربي إلى أن "يحقق ثورته القومية الديمقراطية بدون البورجوازية، ورغماً عنها، لعجزها وتقليديتها" (ص 26).

ولكن ما دامت كل هرطقة ياسين تتمثل في دعوته "الفكر الثوري العربي إلى استيعاب الثقافة والفتوح الليبرالية بدون أن يعيش مرحلة بورجوازية" (ص201)، فلنقل لياسين ــ ولو بعد الوفاة ــ إن التجربة التاريخية للعشرين سنة التي لم يقيض له أن يعيشها قد أثبتت استحالة أطروحته. فبدون بورجوازية لا ثورة

بورجوازية. والليبرالية التنويرية هي مشروع تغيير جذري إلى حد يستحيل معه أن يكتب له النجاح، بله أن يخرج إلى حيز الوجود أصلاً، بدون سند طبقي. وليس لفلسفة أخرى ــ أي الليبرالية التنويرية بتعبير العروي والحافظ معاً ــ من طبقة تساندها سوى البورجوازية. ذلك هو درس التاريخ، وعلى الأخص درس السنوات العشرين الأخيرة.

وصحيح ما قاله ياسين من أن البورجوازية العربية متخلفة بالقياس إلى تربتها الغربية. ولكن الطبقة البديلة التي أوكل إليها ياسين الدور الثوري للبورجوازية ــ ونعني الطبقة العاملة العربية ــ تبقى متخلفة بالمسافة نفسها عن عديلتها البروليتاريا الغربية. ولئن مال ياسين في نصوص أخرى له إلى أن يقيم "الانتجلنسيا الثورية" ممثلة ونائبة عن البروليتاريا العربية الجنينية، فإن المسافة التي تفصل الأنتجلنسيا العربية عن قرينتها الأوروبية لا تقل عن تلك التي تفصل ما بين البورجوازيتين العربية والغربية. فالمسافة واحدة والمأزق دوماً واحد. فبدون بورجوازية سيبقى أفق التطور البورجوازي "القومي"، "الديمقراطيى"، "التنويري"، "العلماني"، "العقلاني"، مسدوداً دوماً.

لقد كان في وسع ياسين، باعتبار التاريخية التي كان متزمّناً فيها بالضرورة، أن يرى إمكانية تطور بورجوازي بدون البورجوازية.

ولكن باعتبار تزمننا التاريخي فإنه ما عاد أمامنا من خيار في ألا نرى استحالة التطور البورجوازي بدون بورجوازية.

وقد تكون كل فاجعة النكوص الراهن في الواقع العربي مردها إلى أن البورجوازيات العربية، على ضعفها وتأخرها النسبي، قد أجبرت على مغادرة مسرح التاريخ بالقوة ــ قوة العسكر المتريّف والمستند بظهره إلى النظرية الثورية القائلة بضرورة حرق المرحلة البورجوازية.

ففي واقع "تأخراكي" كالواقع العربي ما كان تغييب البورجوازية يمكن أن يعني إلا إحضاراً لجنّ "الفوات التاريخي"، وبهيئته الأكثر فواتاً: الأصولية.

وإلغاء التطور البورجوازي ما قاد إلى تطور ما بعد بورجوازي وما فوق بورجوازي، بل حصراً إلى تطور ما قبل بورجوازي وما دون بورجوازي.

وباستثناء الأقطار التي ما تمت فيها مصادرة البورجوازية، فإن العالم العربي يطالعنا بمشهد دكتاتوريات متريفة أو بدوية، ومعارضات شاهرة سيف الدين القروسطي.

تلك كانت خطيئة ياسين وجيلنا كله.

فهل نقول، مع لرمنتوف، إن الخطأ ما كان فينا، بل في العصر؟

أم نقول، مع شكسبير، إن الخطأ ما كان في العصر، بل فينا؟

أم نحل الإشكال بالقول إننا، نحن، صنعنا العصر الذي صنعنا؟

# عبد الرزاق عيد

## ياسين الحافظ: الماركسية كوعي نقدي مطابق

منذ شهور قرأت في جريدة "السفير" اللبنانية مقالاً مفعماً بالشجن الدرامي الذي يومئ إليه عنوانه وهو "حتى أنت يا طرابيشي"، وكاتب المقال، عبد الحفيظ الحافظ، هو من أصدقاء وتلاميذ ياسين الحافظ، وأظنه أصغر سناً من الحافظ وطرابيشي لأن المقال ينطوي على إعجاب وتقدير مزدوج لــ "الحافظ وطرابيشي". ومن هنا كانت رنة الحزن والشجن الدرامي، التي تسربلت بها كلمات الرجل. فقد بدا مفجوعاً، بخسارتين، الأولى بالطبع، هي بالحافظ، والثانية بطرابيشي.

فقد بدا للكاتب أن طرابيشي قد ضيّعه، وهو إذ يضيعه (الحافظ) فإنما يضيع ذاته، التي هي بعين كاتب المقال كانت بمثابة سفير لليسار الديمقراطي في أوربا، فإذا بالسفير المرتجى، يخيّب الأمل إذ يضحي بالحافظ بكرنفالية كابوسية وهي تقيم أفراحها وأعراسها بتشييع الماركسية ودفنها ببهجة رأسمالية فاجأت صاحب المقال فاستفاض بصرخة يوليوس قيصر "حتى أنت يا طرابيشي".

لماذا أستعيد هذه اللحظة الدرامية الشكسبيرية؟

إن ما يحرّضني على استعادتها، أنه كلما دار الحديث عن ياسين الحافظ، فإن العنصر الشخصي الوجداني يتسلل لبياطن الموضوعي، وجورج طرابيشي يعبر عن ذلك في إعلانه العجز "عن القراءة الموضوعية الخالصة لفكر ياسين ولأية قراءة لفكر ياسين ولو كانت في ذلك المستوى الرفيع من الموضوعية الذي أراده عبد الرزاق عيد لقراءته"، حيث يرى في كتابنا "نقد حداثة التأخر" أنه "قصيدة حب لياسين الحافظ، ولكنها قصيدة حب غريبة في نوعها، فهي مكتوبة لا بمفردات وجدانية، بل بمفاهيم نظرية صارمة".

بل يستهل مقاله بأسلوبية سردية تروي حكاية العلاقة التي ربطته بالحافظ واصفاً إياه بمثابته "المربي الكبير له".

لسنا الآن في وارد التنويه بالنبل الأخلاقي لجورج طرابيشي عندما يقر بهذه الأستاذية التربوية للحافظ، في زمن الغدر والنكران والطعن في الظهر للأساتذة والمربين والرواد والمؤسسين لفكرنا العربي الحديث والمعاصر من قبل الأبناء والأحفاد! بل إننا نحاول تلمس هذه الشفافية للبطانة الوجدانية والذاتية التي تحيط بالكتابة عن الحافظ، حتى من قبل المنقلبين عليه والمتمردين على أبويته

وأستاذيته. بل يمكن القول إن بداية تفكيري في الكتابة عن الحافظ أتت في هذا السياق الوجداني.

ففي الفترة التي كان يصدر فيها الكتاب الدوري "قضايا وشهادات" طاف في ذهننا وخاصة المرحوم سعد الله ونوس وفيصل دراج وعبد الرحمن منيف إصدار أحد الكتب الدورية، تحت عنوان "مظاليم الفكر العربي"، ونظراً لاهتمامي بياسين ودعوة الأصدقاء إلى ضرورة قراءته وتقويمه من جديد في الظروف العالمية الجديدة، فقد اقترح عليّ المرحوم سعد الله ونوس أن أتناول ياسين الحافظ بوصفه المظلوم الأكبر، ببساطة لأنه كان المنشق الأكبر على يقينيات الخطاب العربي الحديث والمعاصر (الليبرالي والقومي والماركسي)، ومع الأسف لم يكتب لهذا المشروع أن ينفذ. لكن هذه الفكرة النواة ترجمتها في كتابي "نقد حداثة التأخر" الذي تفضل العزيز جورج مشكوراً بقراءته ونقده.

لماذا هذه المقدمة التي تلح على أن أتناول فكر الحافظ كان يتم دائماً تحت ضغط لحظة الوجدان الشعوري الضميري، أم اللاشعوري المعرفي؟

هذا السؤال يجيب عليه جورج برهافة فرويدية جذابة مغرية بل مشوّقة، بأنه "في زمن أزمة الماركسية الجذرية الذي هو زمننا، وجدت ماركسية الأخر الأصغر التي هي ماركسية عبد الرزاق عيد سقفاً تلتجئ إليه في حماية ماركسية الأخر الأكبر أو الأب المؤمثل التي كانتها ماركسية الحافظ، ومن هنا الغنائية في التعاطي بين القارئ والمقروء... ولكنها دوماً الغنائية المفهومية".

لكن هذا التأويل يفقد جاذبيته وتشويقه، عندما ينتقل الصديق جورج من الحديث عن أزمة الماركسية، وهو توصيف نتفق معه عليه، إلى الحديث عن "موت الماركسية ـــ انفجار الماركسية ـــ محو الماركسية من فوق الأرض عام 1990 ـــ غرق قارة الماركسية". فبعد هذه الإعلانات عن دفن الماركسية يقول: "لعل ما نقوله اليوم بعد غرق قارة الماركسية كان الحافظ سيقوله قبل غرقها. ومن هنا بالتحديد خلافنا مع الصديق عبد الرزاق عيد". والصديق جورج محق بذلك فهنا بالتحديد خلافنا معه.

لكن قبل مناقشتنا لهذه المسألة الجوهرية في تغاير المنظور الذي قاد إلى هذا الخلاف، لا بد من التوقف عند تفسير استحالة الحيادية والقراءة الموضوعية الخالصة، التي أوّلها صاحب "انفجار الماركسية" تأويلاً نفسانياً، بأن قراءتنا كانت قراءة بَنوية يلتجئ فيها الأخ الأصغر إلى الأخ الأكبر أو الأب المؤمثل، وعلى هذا فهي قراءة تواصلية بينما قراءته قراءة تتمرد على الأب، فهي بهذا المعنى انفصالية تجاوزية.

ولقد نوّهنا بجاذبية هذا التأويل لو أن المسألة في حدود أزمة الماركسية، فمن المفهوم على مستوى التجربة الذاتية أن يتم تجاوز الأزمة في البحث عن نموذج، مثال أعلى، قادر في كماليته على تجاوز أزمة النقص، أزمة البحث عن حل، لكن بالتأكيد لا يمكن البحث عن حل، أو ملاذ في حماية الأخ أو الأب المؤمثل في صورة الموت، أو الانفجار أو المحو، ولا نظن أن صاحب "انفجار الماركسية" يظن فينا هذه السلفية المقيتة (عبادة الأجداد الأموات)، وإلا لكنا عدنا إلى الجد الأول في صورة ماركس ذاته، كما يعاد إنتاجه من قبل العديد من الفصائل الشيوعية التي لا تزال على قيد الحياة، وهي تستعيد صورة الجد الأول في صيغته المؤمثلة بستالين، كفصيل خالد بكداش الذي لا يزال حتى اليوم، يرفع في مكاتبه صورة الأبوين ستالين وخالد بكداش!

يتحدث صاحب "انفجار الماركسية" عن تجربته الشخصية في العلاقة بالأخ والأب، فكان يأخذ على الحافظ ناصريته، رغم حرصه على نقديتها، في حين أنه لم يستطع قط أن يكون ناصرياً، رغم إغراء عبد الناصر له في أن يكون "أخاً أكبر"، لكنه لم يرتق إلى مستوى "الأب المؤمثل". فحاجته ـ على حد تعبيره ـ "إلى التمرد على الأب كانت على الدوام أقوى من حاجته إلى الانضواء تحت لواء أب حام".

هذا البوح الداخلي الذي يسترسل ليتراسل داخليا مع القارئ، يغريني ببوح مماثل وهو أني لم أعش في أي يوم من الأيام مشكلية العلاقة مع الأب (انصياعاً أو تمرداً) فقد حُبيت بأب متمرد وفق فلسفة الطبيعة، أي بدون فلسفة، فهو كزوربا يعتقد أن الله لم يخلق الحياة إلا لتعاش حتى النخاع، وهو يعتقد أنه لا ينجب أطفالاً بل رجالاً، ولهذا لا أذكر أنني عشت طفولة أو بنوة في علاقتي معه، بل كانت علاقتنا رجلاً لرجل، إذ لا يقبل أن يشكو أو يُشتكى إليه، وقد توفي رئيساً لرابطة رجال الثورة السورية الكبرى، وشعاره الحياتي الوحيد الذي يردده دائماً بانتشاء قول عنترة لعبلة:

يخبركِ من شهد الوقيعة أنني أغشى الوغى وأعفُّ عند المغنم

هذا على المستوى الشخصي في العلاقة بالأب، أما على المستوى الفكري فانتمائي للناصرية المبكر لم يحل دوني والانقلاب عليه إسلامياً بعد إعدام السيد قطب، ثم الانقلاب على السيد قطب ليبرالياً من خلال طه حسين الذي عرّى التاريخ أمامي من كل لبوسه الكهنوتي والطقسي، ثم انقلبت على ليبرالية طه حسين باتجاه ماركسية كهنوتية أرثوذكسية، وفي المنتصف الثاني للثمانينات وفي ظل البيريسترويكا السوفياتية، كتبت كتابي "نحن والبيريسترويكا"، حاولت من

خلاله إعادة إنتاج البيريسترويكا محلياً، أي كيف يمكن إعادة بناء الحركة الشيوعية عربياً؟ وقد كلفني ذلك الطرد من الحزب الشيوعي السوري، وحملة شعواء معروفة مفرداتها (تحريفية، ارتداد، تكتل، ليبرالية، بورجوازية صغيرة، عمالة، وأخيراً استعداء السلطة وتحريضها...الخ".

لماذا أسوق هذه الاعترافات؟

– إن الصياغة السردية عبر أنا المتكلم التي استهل بها جورج مقاله حرضت أنا المتكلم عندي على السرد والبوح والإفضاء.

– إن انتقالاتي هذه، يصعب أن تفسر وفق ديالكتيك ذاتي يقوم على تضادات (الانضواء/التمرد) مع الأب، رغم أهمية هذا الديالكتيك في إنارة حركة الذات وهي تصطدم بالموضوع، لكن مع الأسف فإن الصديق جورج اختار منذ زمن أن يتمرد على أبوية ماركس، لكن ليستبدلها بأبوية فرويد، وبذلك انتقل من أبوية إلى أبوية أخرى، رغم أن تياراً واسعاً في الفكر الأوروبي (وأظن أن جورج قد ترجم الكثير منه) قال بالمصالحة بين الأبوين، باعتبار كل واحد منهما فاتحاً لقارة، الأول (ماركس) فتح قارة التاريخ، والثاني (فرويد) فتح قارة النفس الإنسانية، والعلاقة بين القارتين ليست علاقة تناظر وتضايف وتجاور، بل علاقة تداخل وتواصل وتفاعل، وأظن أن تعدد الآباء كان سيحل للعزيز جورج مشكلته في التمرد على الأب، إذ أن تعددية الآباء تعني رفض واحدية وصاية السلطة الأبوية، إلا إذا كان في الأمر مساس بتفتح جرح نرجسي آخر في النفس، هو جرح الخطيئة والزنا والدنس، من خلال الانتماء إلى الأم فقط!

– هذا التراسل الداخلي مع صاحب "انفجار الماركسية" إنما هو مدخل للقول بأن فكرة الكتابة عن الحافظ في التسعينات، كانت مطروحة ومتداولة ومحل اهتمام في المنتصف الثاني للثمانينات، تاريخ صدور الكتاب الدوري "قضايا وشهادات" المشار إليه، بالإضافة إلى أنني منذ هذه الفترة كنت "أهرِّب" بعض مقولات الحافظ في المقالات، ومن ثم في كتابي عن البيريسترويكا لتطبيع اسمه وشرعنته في أذهان الشيوعيين الشباب. حيث أن الحافظ ومرقص وطرابيشي من المرتدين الأوائل المحرمة قراءتهم وفق وصايا وأوامر المؤسسة الكهنوتية، ومن حسن حظ الثلاثة "المرتدين" أنهم عاشوا في مرحلة لاحقة، لم يكن متاحاً للكرادلة والفقهاء (الستالينيين) فيها أن يصدروا أوامر لقواعد الحزب أن "تبصق" عليهم، كما حدث من قبل مع رئيف خوري!

أقول إن تجدد اهتمامنا بالحافظ ــ كان سابقاً على "أزمة أو انفجار أو موت أو محو الماركسية في سنة 1990".

بل تزامن هذا الاهتمام المتجدد مع الفضاءات التي أشاعتها البيريسترويكا، الأمر الذي من شأنه أن يبعث الدهشة تجاه وعي الحافظ المبكر ــ منذ السبعينات ــ لمجموع العيوب والمثالب التي كشف النقاب عنها في سياق العلنية التي أطلقتها البيريسترويكا في أواخر الثمانينيات.

أي أن اهتمامنا بالحافظ ولد في زمن ممكنات تجدد الماركسية، لا في زمن أزمتها أو انفجارها، ومن هنا فإن الحافظ كان حضوره راهنياً ومتألقاً، من خلال ما بد لنا ذلك التطابق بين خطاب البيريسترويكا الراهني في أواخر الثمانينات وخطاب الحافظ قبل عقدين، بغض النظر عن النتائج التي آلت إليها البيريسترويكا السوفياتية، لأن الحقيقة لا يبرهن عليها من خلال النجاح أو الإخفاق، بل في الصيرورة ذاتها وفق هيغل.

قد يقول قائل: إن العيوب والمثالب المتمثلة بالتوتاليتارية الستالينية وأزمة الديمقراطيات التي اعتورت التجربة السوفياتية، لم يكن الحافظ الوحيد التي عابها على التجربة وانتقدها وندد بها، بل كانت الترسانة الإعلامية الغربية تدك التجربة السوفياتية دكاً بمسألة الافتقار إلى الديمقراطيات وحقوق الإنسان. بيد أن ما يميز الحافظ في موقفه النقدي وتقويمه السلبي للتجربة السوفياتية يأتينا بالضبط من الاتجاه المعاكس للغرب، وهو اتجاه التعاطف والتضامن مع التجربة، لكي تبرأ من عيوبها، انطلاقاً من موقف قومي يرى في استمرار الاتحاد السوفياتي كسباً للقضية العربية في الصراع مع الصهيونية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى استجابة لمصفوفته النظرية التي يتشابك فيها الليبرالي بالقومي بالاشتراكي، وهو يعي بعمق نظري متميز حاجة روسيا إلى تراث ليبرالي ديمقراطي تفتقر إليه بسبب تأخرها، ولهذا فهي لا يحق لها نقد الديمقراطية البورجوازية باسم ديمقراطية اجتماعية أو اشتراكية، لأنها لم تنجز الثورة القومية الديمقراطية بالأصل، لتمتلك الحق التاريخي في الحديث عن تجاوز الديمقراطية الليبرالية على المستوى الفكري والسياسي كمكتسب تنويري على الأقل دون المرور الضروري بالرأسمالية، وإلا فإن الاشتراكية لا يمكن أن تبنى على قاعدة قروسطية، عندها ستكون "تأخراكية" بسبب هذا التلاقي بين التراث الأوتوقراطي الروسي، والتوتاليتارية الستالينية.

– الأمر الآخر الذي لا بد من التوقف عنده، قبل مناقشة مسألة الخلاف الأساسية، وهي مسألة أزمة أو موت الماركسية، هو التوقف عند تلك الثغرة التي كانت في سور العلاقة التي كانت تشد جورج إلى ياسين، "هذه الثغرة هي ناصرية ياسين التي كانت، رغم حرصه على أن يبقيها نقدية ــ من طبيعة

وجدانية"، ويعقب جورج مظهراً هذه الثغرة بأنه لم يستطع قط أن يكون ناصرياً رغم الإغراء الهائل لعبد الناصر عليه.

هل ناصرية ياسين من طبيعة وجدانية رغم حرصه على أن يبقيها نقدية؟

لا يسعنا أن نورد الأمثلة الكثيرة حول النقدية العقلانية الراديكالية التي اتصف بها خطاب ياسين وهو يتحدث عن الناصرية، وما يبدو من ناصرية "وجدانية" في خطاب ياسين لا يخرج عن ترسيمة ياسين النظرية عن الثورة القومية الديمقراطية، وعن المصفوفة المعرفية التي تتأسس عليها شبكته المفاهيمية. فالثورة القومية الديمقراطية، من منظوره التاريخاني، هي التي استدعت الليبرالية كمكسب نظري ضروري، دون ضرورة عيشه اقتصادياً، وهي التي أجلت الاشتراكية كمشروع مطروح للتنفيذ، وهي التي أملت على ترسيمة ياسين أولوية العلمانية والديمقراطية بوصفهما وجهين لا بد منهما للثورة القادرة على الانتقال بالمجتمع من "مجتمع الملة" إلى "مجتمع الأمة".

من هنا، ووفق هذه الترسيمة، كان نقده الجذري للناصرية، لكونها تفتقر إلى العنصرين الرئيسين في الثورة القومية وهما "العلمانية والديمقراطية". فقد نقد النزعة الأبوية للناصرية، التي تقود إلى الوصاية على المجتمع، وإلغاء قواه الاجتماعية الفاعلة، من خلال تقويض المؤسسات الديمقراطية لصالح الزعامة الكارزمية.

بل إن ياسين يعزو هزيمة عبد الناصر في حرب 1967، لكون الناصرية ثورية سياسياً، لكنها محافظة فكرياً، من هنا كان عبد الناصر ـ بحسب ياسين ـ يحصد الأخوان المسلمين سياسياً، بينما يزرعهم في مفاصل الدولة، يحتلون المواقع المفتاحية في مجال التعليم والثقافة، بدلاً من علمنة الثقافة والتعليم. إذن فالمشروع القومي لعبد الناصر ـ تاريخانياً ـ يفتقر إلى العنصرين (الديمقراطية والعلمانية) ولم يتلجلج في نقده النظري الرفيع للمشروع القومي الناصري، ولأول مرة يرتقي الخطاب العربي، معه، في تناوله لمسألة العلمنة والديمقراطية، من المستوى السياسي إلى المستوى المعرفي المؤسس فلسفياً.

لكن المظهر الوجداني في ناصرية ياسين، يتأتى من أن نقده للناصرية لم يكن من موقع عداء، تماماً كنقده للسوفيات، بل نقول من موقع التضامن والدعم والتأييد لثورتها القومية السياسية، لكن مع ذلك فإن هذه الثورية السياسية كان يراهن على ممكناتها الديمقراطية والعلمانية.

-كان يرى بعض آفاق الديمقراطية في الناصرية، تتمثل في عملية تسييس نادرة لم يشهدها العالم العربي، حيث لأول مرة بدأت الرعية تتحسس ذاتها

بوصفها كتلة (أمويّة) تشدها روابط المواطنة، والهوية القومية، إذ تمثل الناصرية مرحلة استثنائية في التاريخ العربي، عندما تمكنت من إخراج الناس من انكفائهم وعزوفهم وعزلتهم القروسطية، إلى فضاء الشارع ورحابته المدنية، ومن هنا كان ياسين يعتبر الناصرية فرصة تاريخية ينبغي أن لا تضيع على الأمة، وإن أقر بعد الحقبة "الشخبوطية" على حد تعبيره، بأنها كانت فرصة تاريخية ضائعة على الأمة،حيث سينزع التسييس، وتعود الكتل المليونية إلى كهفها الرعاعي في ظل التاج الملكي أو القبعة العسكرية، ولم تتمكن من الخروج حتى اليوم بعد أن ازدادت إلغاء وركوباً وتهميشاً وتهشيماً، مذلة مهانة لا تجد إلا في المسجد ملاذاً لكرامتها المهدورة، تنفث في فضاءاته آهاتها المقهورة لتجأر بها إلى السماء، فيزداد فرح السماء كلما ازدادت الأرض بؤساً على حد تعبير ماركس "الميت"، الذي أبَّنه جورج، في حين أن الرأي العام الإنكليزي الموسوم بالمحافظة، يصوت لماركس بأنه مفكر الألفية الثانية!

وياسين وفق قاعدته الأثيرة عن الوعي المطابق، وجد في عبد الناصر ممثلاً حقيقياً لمنسوب الوعي التاريخي الواقعي للأمة فيما هي عليه، بينما عجزت الناصرية عن تحقيق المستوى الآخر من الوعي المطابق المتمثل بالاستجابة لممكنات التغيير العقلاني لمعقولية الواقع فيما هو عليه، للارتقاء به إلى مستوى العقل، ومن هنا فقد كان نقده للناصرية نقداً تحفيزياً، تحريضياً، يراهن عليها كفرصة تاريخية ينبغي أن لا تضيع. وكانت تتلامح له هذه الفرصة ليست في صدق ونزاهة عبد الناصر فحسب، ولا في هذه الكارزمية الحقيقية التي جعلت منه أسطورة في الوعي الشعبي المرهق بذل لقمة العيش، وهوان كرامة الأوطان، بل كانت تتلامح له هذه الفرصة بعينه الصقرية الحاذقة، وهو يرى الغرب واضعاً كل ثقله في ميزان هزيمة عبد الناصر عندما بدأت تتكشف مؤهلاته وممكنات اللحظة التاريخية على قيادة الأمة وتوحيدها. وياسين يلتقط بنباهة لافتة أن عبد الناصر لم يتلمس خطورته وأهميته الذاتية على مستوى المستقبل القومي العربي إلا عبر الغرب، وعلى هذا بدأت دوائر عبد الناصر الإسلامية والأفريقية تضيق لصالح اتساع مساحة الدائرة العربية، فتراجع المستوى الأفريقي والإسلامي في خطاب عبد الناصر ليحل محله الخطاب العربي، من خلال صياغة استراتيجية مضادة للغرب، الذي أدرك عبد الناصر من خلال الاستراتيجية الغربية أين تكمن خطورته، فقلب للغرب ظهر المجن، وكان عليه أن يكتفي وهو الضابط الوطني أن ينتظر الأطروحة، ليصوغ الأطروحة المضادة، ما دامت المبادرة ليست في يد العالم الثالث.

من هنا فإن ياسين كان يراهن، على المستوى الآخر، وهو ممكنات ارتقاء الناصرية من مستوى منسوب الوعي التاريخي الراهن للأمة (الوطني ـ الإسلامي ـ العروبي) إلى مستوى الوعي التاريخاني الكوني الحديث، عبر الارتقاء بالخطاب القومي من مستواه الشعبوي ـ وفي ذهن الحافظ ثورة صن يان صن القومية الديمقراطية الحديثة في بداية القرن العشرين في الصين التي كانت مثالاً يستشهد به لينين حول ممكنات تحول الحركات الشعبوية الفلاحية إلى حركات ديمقراطية ثورية تقطع مع تاريخ الاستبداد الشرقي، وتتوجه نحو أنوار الغرب.

فلعل الحافظ قد راودته نماذج عديدة لقادة تاريخيين كان ينتظر عبر نقد الناصرية البناء، وعبر نظافة الحس الوطني، ونباهة بداهة الحس السليم عند عبد الناصر، ومجموع تجاربه العاثرة مع الغرب أن تتوحد فيه ممكنات الثورة القومية الديمقراطية البورجوازية وممكنات الثورة الاشتراكية، ولهذا ربما تمازجت في ذهنه صور كمال أتاتورك وصن يان صن وماوتسي تونغ بوصف هذه الصورة تمثل ممكنات الناصرية، وذلك في بداية الستينات حين كان يراهن على الاشتراكية كمشروع قائم للتو، لكن عندما راح يستبعدها في مصفوفته إلى مستوى المنهج، كان يطمح أن ترتقي الناصرية إلى مستوى الثورة القومية الديمقراطية بالضرورة والعلمانية بالضرورة، لأن الثورة القومية، هي ديمقراطية وعلمانية بالضرورة تعريفاً.

ولهذا فقد اعتبر أن حرب حزيران (يونيو) 1967 كانت تستهدف رأس عبد الناصر الذي كان الفرصة الوحيدة الممكنة لمشروع قومي عربي ديمقراطي علماني، ولهذا أعلن وهو مفجوع الوجدان ومحطم العقل، بأن الناصرية فرصة ضائعة على الأمة العربية، وعلى هذا كانت ناصرية الحافظ، ناصرية تاريخانية، عقلانية تنطلق من قانونه الأثير عن الوعي المطابق، لكن وجدانية ياسين لا تتأتى من خلال هذه الصميمية الداخلية التي يبثها كلماته، وكأن ريشته تستمد مدادها لا من دماء القلب فحسب، بل من وعي شقي، يكمن مصدر شقائه في طليعيته القائمة على استكناه اللحظة واستنباء القادم، مما يفضي إلى هذا الإحساس الفجائعي والشعور الدرامي بالزمن، حيث يجعل من كتابته النظرية ذات الكثافة العقلية والاكتظاظ الروحي المأزقي نوعاً من أنواع التراجيديا الخاصة، تراجيديا الزمن وهو يفرّ من بين أصابع أمة بلغت بها الشيخوخة حد أن تكون اللحظة الناصرية نيزكاً خاطفاً في ظلام بهيم.

إن الحس الديمقراطي القومي العميق لدى ياسين كان يدفعه باتجاه تلمس المنافذ الأقرب للوصول إلى جماهير الأمة، ومن هنا فإن الناصرية قد بهرته

بقدرتها على فتح كل هذه المنافذ على الناس، لقد دخل عبد الناصر معركة كسر عظم مع الأخوان المسلمين الذين خرج من صفوفهم، وقد هزمهم هزيمة نكراء توجت بإعدام الرمز الأكبر لهم (سيد قطب) وكانت الجماهير إلى جانبه، ولم يضطر للمدافع أو الدبابات أو خوض حرب أهلية وقصف مدن كما حدث ويحدث بعده.

دخل معركته مع الشيوعيين وكانت الجماهير معه، وانهزم في حزيران 1967 وكانت الجماهير معه، وعلى هذا فإن هكذا شخصية استثنائية إنما هي تعبير عن زمن استثنائي يجب استثماره حتى النهاية، ومن هنا كان موقف ياسين الاستثنائي في وسط الماركسيين العرب، ومن هنا كان تأكيده على أن السنّة هم ممثلو الضمير الجماعي للأمة العربية، ومن هنا أيضاً كانت معركته الفكرية على جبهتهم لتحريرهم من "سنويّتهم"، فهم الأكثر تأخراً من بين شرائح الأمة، لكنهم أكثرية الأمة، وأي موقف ديمقراطي لا يحترم هذه الحقيقة، فإنه مشكوك بديمقراطيته، وهذا ما صاغه ياسين كأطروحة تمتحن مصداقية المثقف اليساري الديمقراطي الذي ينحدر من أوساط أقلوية، وتتمثل هذه الأطروحة في القول: ما دام السنة هم الأكثرية، فهم الذين يمثلون الضمير الوطني والقومي للأمة، وهم بالتالي الذين يملكون القرار التاريخي لتقدم الأمة، فلا بد للمثقف الوطني الديمقراطي المتحدر من أي وسط ديني أو إثني أو طائفي، أن يعمل على جبهة تحرير السنة من "سنويتهم" بوصفهم أكثرية الأمة لكنهم الأكثر تأخراً. ومن هنا كانت معركته في سبيل الديمقراطية والعلمانية على هذه الجبهة، هي المعركة ذاتها التي كان يخوضها على جبهة الناصرية التي كانت جبهة السنّة ذاتها، في حين كانت الأقليات الدينية والطائفية بل الحزبية متوجسة، وفي الحالات الأكثر معادية.

من هنا يمكن القول إن التمرد على الأب "الناصري" في وسط هذه الأقليات لم يكن تمرداً، بل انصياعاً وانضواءً تحت لواء آباء حامين آخرين طائفياً أو سياسياً، بينما التمرد على الأب، هو ما قام ياسين به في وسط ماركسية عربية إن لم تكن معادية فهي غير مرحبة، وغير ودودة نحو الناصرية، وعلى هذا فقد تمرد ياسين على النموذج الأبوي ـ الماركسي، ولم يتردد وفق قانون الوعي المطابق أن يقوم بنوع من المصالحة بين الناصرية كثورة قومية بحاجة إلى الديمقراطية والعلمنة، وبين الماركسية التي بحاجة للتبييئ والاستنبات في بيئة عربية مغايرة ومختلفة، وبين الليبرالية كعمق تاريخي تنويري عقلاني ضروري للثورة الديمقراطية بعمقها القومي أو الاجتماعي.

وإذا كان لا بد من الحديث عن طبيعة وجدانية في علاقة ياسين بالناصرية، فتتمثل بتلك النزاهة الرسولية، وروح الطوبى التي تجمع بين الاثنين، حيث توج عبد الناصر أخلاق الطوبى بموته، وذلك أنه هو الوحيد في التاريخ العربي

والإسلامي بما فيه عصره الذهبي الراشدي، الذي يموت وهو لا يملك بيتاً باسمه الشخصي، وأظن أن هذه السمة لا يشاركه فيها أحد حتى في تاريخ الغرب.

ولا بد من التنويه في هذا السياق بأن الناصرية هي التي أسست لمجتمع الدولة في مصر، حيث لا يوجد اليوم في العالم العربي، أية دولة عربية لا تحكم بقوة الغلبة والشوكة اعتماداً على عصبية عائلية أو طائفية، سوى الدولة المصرية، التي أنهت مع الناصرية دولة العائلة، وعلى هذا فهي الاستثناء اليوم، إذ أنها الوحيدة التي لم تهبط ــ بحسب تعبير الحافظ ــ إلى الدولة المملوكية ما قبل الدولة الكولونيالية، بغض النظر عن تقويمنا لحكامها ومدى أحجامهم بالنسبة لقامة عبد الناصر، لكنها ظلت الدولة الوحيدة التي لا تزال فيها القوانين ذات مرجعية فعالة، في وسط من الدول العربية التي تعتبر دولها، كما أعلن أحد أقارب عثمان للجماهير المحتشدة أمام منزل عثمان (السواد ــ أي العراق ــ بستان قريش)، حتى باتت بعض الدول العربية ــ وفق المعايير الدولية ــ تعتبر من الدول الخمس الأكثر فساداً في العالم، فأصبحت الأوطان مستعمرات للحكام (العائلة ــ القبيلة ــ الطائفة) وعلى هذا ففلسطين ليست المستعمرة العربية الوحيدة!

## أزمة الماركسية أم موتها؟

لقد عبر ناظم حكمت يوماً متحدثاً عن أولئك المأخوذين بكل صرعة من دعاة الحداثة الشعرية، قائلاً إنهم جاهزون دائماً لأرجحة الجذع على دربكة كل إيقاع طارئ، وأنا أُجلّ العزيز جورج أن أسمي نزوعه للتمرد على الأب "أرجحة للجذع"، فالرجل انتقل من أبوية الماركسية إلى أبوية الفرويدية، وعلم النفس التحليلي بشكل عام قبل زلزال 1990 وما يسميه بانفجار الماركسية، لكنني أشير إلى أولئك الذين يمارسون السياحة الثقافية، فيتخطرون بين طهران وباريس، ومكة ولندن، دون أي إحساس بالتناقض، سيما إذا كانوا قادمين من بعد عاصفة الصحراء للحج في مكة، وهم لا يفتأون، يأكلون على موائد معاوية ويصلون خلف علي!

لكن ما يلفت الانتباه في تحولات صاحب "انفجار الماركسية" هذا الإلحاح والإثارة في التوكيد على هجره للماركسية سيما بعد "الانفجار"، وسيما أنه بالأصل مع ياسين الحافظ لم تكن ماركسيتهما "مسفيتة"، وبالتالي فالصدمة ينبغي أن يكون وقعها أقوى علينا، أولئك الذين كنا خلال عقود من الزمن نؤمن بالماركسية السوفياتية، رغم كتمان الكثيرين منا ــ الذين عشنا ردحاً من الزمن في أوروبا ــ نقدهم العلني للستالينية، لأننا كنا نرى في ثورة أكتوبر، ليست فقط ثورة اشتراكية ستكون البؤرة الثورية للإطاحة بالرأسمالية، بل كان يقر في

نفوسنا، نحن أبناء الشعوب المتأخرة أن التأخر ليس قدراً، وأن السوفيات الذين غزوا الفضاء لم يكونوا أكثر تقدماً بكثير من البلدان النامية، بل والعربية ومن هنا ينفتح الباب لدور الأنتلجنسيا، الذي راهن عليه الحافظ كبديل لدور الطبقة العاملة في مجتمع "البداوة والتخابط الطبقي" ـــ وليس كما يذهب جورج على مراهنة الحافظ على الطبقة العاملة ثم الأنتلجنسيا. فثورة أكتوبر بما انطوت عليه من عوامل ذاتية، فتحت الأبواب لاقتحام السماء ولنزعة إرادوية خارقة. فبلد متأخر كروسيا، ولا يملك سوى صناعات بدائية، وطبقة عاملة ضئيلة وسط قارة فلاحية، تتمكن بفضل دور الأنتلجنسيا أن تؤسس ولفترة ممكنات تغيير وجه العالم الذي هزته، فهذا ما يدغدغ نرجسية المثقف في البلدان النامية، حيث لأول مرة في تاريخ البشرية يتحقق حلم الحكماء والمفكرين، في أن يقود المفكر العالم، فكانت قيادة ثورة أكتوبر الأرقى فكرياً وثقافياً بين كل الحكومات التي عرفها التاريخ، فكل واحد منهم ترك عشرات المؤلفات في الفكر والفلسفة والثقافة والأدب، بمن فيهم ستالين الأكثر جهلاً، والأكثر عرضة لسخرية وتهكم تروتسكي، عندما كان يقول له في الاجتماعات التي تخص الخطة الثقافية: اجلس يا رفيق فنحن نتحدث في الثقافة!

ومع ذلك كان هذا الجاهل لا يكتب بمسائل النظرية السياسية، ومسألة القوميات، والتعريف بالماركسية فحسب، بل كان لديه الوقت ليكتب في مسائل فقه اللغة، طبعاً بغض النظر عن أهميتها وقيمتها، فلسنا في سياق تقويم هذه الأهمية. ليس هذا موضوعنا، فما يعنينا من الإشارة السابقة، أن المأزوم، والذي مات هو وعينا نحن الذين عشنا ردحاً مع الزمن مع الأحزاب الشيوعية تنظيمياً، أو صداقة أو تأييداً، وأن من حق الحافظ وطرابيشي أن يقولوا لنا: ألم نقل لكم، لأنهما كانا مع الياس مرقص ـــ وأنا أتحدث هنا في حدود التجربة السورية ـــ ماركسيين نقديين جذريين للماركسية المسفيتة، وللأحزاب الشيوعية المسفيتة. وعلى هذا فإن الذي سقط وانهار، هو النموذج السوفياتي، وسقوطه ـــ وفق ترسيمة الحافظ ـــ هو سقوط لتجربة اشتراكية يستحيل أن لا تكون ديمقراطية حتى بالمقاييس البورجوازية، لأنها بذلك ستغدو اشتراكية تقليدوية "تأخراكية"، وكان يعتبر وضع الاشتراكية في معارضة الديمقراطية "مكراً أو غباء" فمن منظوره التاريخاني، صاغ أطروحته الشهيرة حول غباء أو مكر الاشتراكي الذي ينتقد الديمقراطية البورجوازية باسم الاشتراكية، قبل أن ينجز بلده ثورة ديمقراطية بورجوازية.

وعلى هذا، فإن الإشكالية التي يصوغها الصديق جورج بصيغة سؤال: "لو قيض لياسين أن يعيش إلى هذه اللحظة، فهل كان سيبقى متمسكاً بجهاز مفاهيمه

الذي يمحضه عبد الرزاق عيد مؤلف "نقد حداثة التأخر" تمام انتمائه؟ والمحفز لهذا السؤال هو واقعة "أن ياسين توفي قبل وفاة الماركسية نفسها بعقدين من الزمن".

سنجازف مع الصديق جورج في معاورة هذا التساؤل، الذي يتحول إلى الإشكالية المركزية لحواره، رغم أن "لو" تفتح عمل الشيطان، كما يقال، لكن مع ذلك فإن أعمال الشيطان كثيراً ما تكون مغرية لإعمال العقل والتفكير، سيما أن العقل الفقهي الكهفي، يتلخص تعريف العقل عنده بوصفه معادلاً للشيطان الذي يوسوس في صدور الناس.

إن المفارقة الثاوية في خطاب جورج أنه ـــ مع العديد من المفكرين الماركسيين عربياً وعالمياً، كانوا ينظرون إلى التجربة السوفياتية الاشتراكية بوصفها "رأسمالية دولة" كما كان يوصفها سمير أمين، أو هي "مزيج من التقليد الأوتوقراطي الروسي، الذي كسي بقشرة ماركسية في الحقبة الستالينية" وهي بالمحصلة، ما دامت لم تحقق الثورة الديمقراطية، فهي ليست اشتراكية بل (تأخراكية)، كما كان يفكر ياسين، فما سقط هو "التأخراكية المتمثلة برأسمالية الدولة"، أو هي اشتراكية الدولة التي لا يتحقق في ظلها سوى مساواة الناس بالعبودية وفق ماركس نفسه.

فالأولى بالنسبة لهؤلاء المفكرين أن يعتبروا أن التجربة التاريخية أثبتت صحة وجهة نظرهم، فأسقطت نموذجاً لرأسمالية الدولة الأوتوقراطية الستالينية التي تدعي الاشتراكية أو لنموذج اشتراكية الدولة العبودية، فهم بذلك يكونون أكثر انسجاماً مع أنفسهم، معرفياً وضميرياً، وهذا ما فعله ويفعله سمير أمين، وهو حي لسنا بحاجة للمراهنة على "لو" والمرحوم ياسين كان يكن احتراماً لسمير أمين، فهناك أكثر من إحالة في أعماله إلى أعمال أمين، فلا يعقل للعقل السليم أن ينفي الماركسية عن التجربة السوفياتية طوال عمر قيامها، وعندما تسقط هذه التجربة يقول: سقطت الماركسية!!

فالأولى بالعزيز جورج ـــ واستناداً إلى ياسين الحافظ ـــ أن لا يذهب به التأويل التكهني والتخميني لأن يخلط ـــ عفواً أو عن قصد ـــ بين "أزمة الماركسية" كما يعبر، وهذا ما لا يختلف معه ياسين الذي كان سابقاً لنا جميعاً في الإيماء لهذه الأزمة والتدليل عليها منذ السبعينات، وبين القول بـــ "موت الماركسية"، لأن ياسين ببساطة كان يعتبر الماركسية مشروعاً مستقبلياً لم يتحقق بعد، وذلك ليس تأويلاً أو استنباطاً يراهن على "لو" بل ما يقوله الحافظ صراحة دون لجلجة: "عندما بدت لي الثورة القومية الديمقراطية البدوة التي لا بد منها للتقدم العربي، وعندما أصبحت أرى إلى الاشتراكية، كإنجاز وتجاوز للديمقراطية وليست نفياً لها، تراجع إلحاحي على الاشتراكية كهدف مباشر

وقريب، في الوقت الذي بقيت قانعاً بصواب النقد الاشتراكي للنظام البورجوازي"، [ص46 في "الهزيمة والأيديولوجية المهزومة].

فالرجل كان واضحاً، عندما لم يعد يلح على الاشتراكية كهدف مباشر وقريب، لأن النموذج الاشتراكي القائم يفتقر إلى الديمقراطية، وأن الاشتراكية ليست إلا ذلك المنهج القادر على نقد النظام البورجوازي، وعلى هذا فإن ما هو مطروح على جدول الأعمال المباشر الراهن بالنسبة له، كان الثورة القومية الديمقراطية التي تستند إلى ميراث ليبرالي، تنويري، عقلاني، يمكن للأنتلجنسيا أن تقودها بدون الحامل البورجوازي الذي يلحّ عليه صاحب انفجار الماركسية، رغم معرفته أن الإشكالية التي يطرحها في وجه مشروع كهذا، وهي إشكالية "الحامل الاجتماعي"، هي إشكالية ماركسية بامتياز، ما كان يصح للمؤمن بموتها أن يستخدم أحد أهم أدواتها، وهي تفسير الوعي الاجتماعي بالوجود الاجتماعي، حيث يقطع جورج بأسلوب ماركسي مدرسي ومعتقدي بأن "الليبرالية التنويرية هي مشروع تغييري جذري إلى حد يستحيل معه أن يكتب له النجاح، بله أن يخرج إلى حيز الوجود أصلاً، "بدون سند طبقي"... وليس لفلسفة الحرية طبقة تساندها سوى البورجوازية".

انطلاقاً من قانون إنتاج الوعي المطابق، فإن ياسين لم يجد لهذه الأطروحة الماركسية النظرية، وجودا عيانيا لتكون قادرة على القبض عليه، نظراً لاستحالة تكوّن بورجوازية عربية تعيد الدورة التاريخية ذاتها للبورجوازية الأوروبية، وإلا فإن ذلك هو عين الفوات التاريخي، الذي راح يتداول مقولة التخلف بدلاً من التأخر، ومقولة التنمية بدلاً من النهضة.

لقد رأى ياسين منذ السبعينات نذر الاستقطاب الرأسمالي على المستوى العالمي، الذي تكثف اليوم في صورة "العولمة"، ومن ثم فإن هذا الاستقطاب المتزايد بل الأكثر وحشية في صورته الراهنة، لا يمكن أن يسمح ببناء تنمية مستقلة تقودها بورجوازية عربية، بعد أن قدم له زمنه صورتي الاشتراكية والرأسمالية. فإذا كانت الأولى "تأخراكية" فإن الثانية لم تكن إلا "تأخرالية" وها هي الرأسمالية في أعلى مراحل عولمتها تقدم لنا مثالين عربياً لاستحالة تكوّن تنمية رأسمالية غير كومبرادورية وريعية من خلال الجزائر والعراق اللذين كانا يملكان هذه الإمكانية حسب سمير أمين، فإذا بالأول يتفجّر من الداخل عبر الحرب الأهلية، والثاني تأتي الإمبريالية بقضّها وقضيضها (800 ألف جندي) لتدمير البلد فوق رؤوس أهله.

من هنا، فإن الثورة القومية الديمقراطية ذات الميراث التنويري، والمكتسب الليبرالي العقلاني، هي الفرصة الوحيدة للخروج من التأخر، ومن هنا كانت

مآخذه على ثورة عبد الناصر وآفاقها البورجوازية الديمقراطية، بأنها كانت تفتقد الديمقراطية عبر أبويتها ووصايتها، وتفتقد التنوير بسبب محافظتها الأيديولوجية، من هذه الزاوية كانت مراهنته على أنتلجنسيا وطنية، قومية، كونية، حداثية، ديموقراطية قادرة على قيادة تحالف شعبي ديموقراطي كما يقترح الآن سمير أمين، على اعتبار أن الشعوب العربية اليوم بمجموعها تمثل الطبقة الثالثة، تجاه "اللصقراطية" العسكرية والمدنية ذات الجذور الريفية الرعاعية والريعية التي يستحيل أن تقود عملية تنمية مستقلة، لافتقارها لأي مقوم من مقومات البورجوازية حتى في عصر الدولة الكولونيالية، حيث انحطت الدولة العربية إلى مستوى الدولة المملوكية التي هي دون الدولة الكولونيالية، فالدولة الكولونيالية وإن مثلت حالة اغتصاب قومي ووطني شامل، لكنها لم تكن فئوية أو ثيوقراطية على الأقل.

إن تاريخانية وعي ياسين الرهيف، وإدخاله (الطّف) إلى الخطاب العربي ترجمة لكلمة (Nuance) الفرنسية، عصمه من أي تصور شعبوي حول اشتراكيات زائفة، بل كانت الحلقة المركزية في مصفوفته المعرفية هي الثورة القومية الديمقراطية، وهي إنجاز الثورة البورجوازية التي يدعو لها جورج، لكن عبر عين صقرية قادرة على إدراك استحالة تكون بورجوازية عربية قادرة على الشروع بمهمات نهضوية تخترق حجب التأخر والفوات التاريخي، وعلى هذا فإن الماركسية تحضر في المستوى الثالث بوصفها مشروعاً مستقبلياً نقدياً للرأسمالية كونياً، حيث الكونية والحداثة التي يصرّ عليها الحافظ لا يجدها إلا في الماركسية، بوصفها الفلسفة الكونية الحديثة التي تتيح للمثقف، وللأنتلجنسيا بشكل عام، ممكنات أن يكون كونياً ووطنياً في آن واحد. وأخيراً: أهمس في أذن الصديق العزيز الذي أقدره مع قطاع واسع من المثقفين المثمّنين لأفضاله على الثقافة العربية، إن هذا الإلحاح الرافض للماركسية كمعتقدية بائدة، ليس إلا وجهاً آخر لمعتقدية مضادة، راسفة في أغلال الإيمان ليس بالفكر كما كان من قبل، بل بالخبر الذي تصنعه وسائل الإعلام المخاطبة للمدارك في الإنسان "لا العقل" والإعلام هو المنتصر الأكبر اليوم.

# عبد الرزاق عيد

## ملحق: الياس مرقص

## حوار العمر واقتناص اللحظة

من حسن حظ الثقافة العربية أن كان هذا الحوار مع أحد ألمع نجوم الفكر اليساري العربي الباحث عن إنتاج وعي نظري مطابق لزمنه، تاريخه، ثقافته، وهو المفكر الماركسي الهرطوقي الراحل الياس مرقص.

لقد استخدمنا مصطلح "الوعي المطابق" الذي أدرجه ياسين الحافظ في المنظومة الثقافية العربية، بعد أن توقف الإبداع العربي في مجال البحث الاشتراكي واكتفى بتأثير مؤسساته السياسية التي تعفنت قبل أن تنضج، بما تترجمه له دار التقدم بموسكو نقول: استخدمنا مصطلح ياسين عن "الوعي المطابق" لنشير إلى تلك القربة الروحية والفكرية التي جمعت الصديقين (الياس ـ ياسين) إلى درجة أن الموت وحّدهما بالسبب، وهو "السرطان" المرض النموذجي للمثقف العربي، لا ينافسه سوى الجلطات الدماغية والقلبية، فتلك هي حرية الاختيار الوحيدة التي أبقاها النظام العربي أمام المثقف الطويل الأنف الذي يدسه في شؤون المجتمع والحياة السياسية على حد توصيف سارتر.

من حسن حظ الثقافة العربية، أن الحدس بدنو أجل الياس ألهم جاد الكريم الجباعي أن يقتنص هذه الالتماعات والفيوضات التي أفاض بها الفقيد قبل رحيله على الأرجح بفترة قصيرة، وفي لحظة تاريخية فاصلة في حياة المجتمع العربي والدولي، وهي لحظة قرع طبول حرب الخليج الثانية، لتأسيس النظام العالمي الجديد، وإلحاق الهزيمة بالعالم العربي من جديد وجديد، حيث لأول مرة في التاريخ العربي يستشعر كل عربي أياً كان انتماؤه الفكري والسياسي والثقافي بأن هذا الواقع القائم لا يشرف أحداً أبداً!

لقد كان هذا الحوار اقتناصاً للحظة انعطافية هامة، التقطتها عدسة جاد الكريم على شاشة عقل من أهم العقول النظرية في الفكر العربي، انشغالاً بالسؤال والتساؤل وعدم الركون إلى اليقين، لأن اليقين عدم، وانكباباً على الواقع فاحصاً ومستقرئاً ومستنبطاً لاستكناه ما كن يدعوه ترداداً "منطق الواقع"، ذلك المصطلح الأثير عند الياس كان يناظره "الوعي المطابق" المصطلح الأثير عند ياسين، حيث يومئ معرفياً إلى التقاط الناظم الرئيسي الذي يحكم علاقات الواقع، أي قانون حركته، ليس وضعه فيما هو عليه، بل عملية تموضعه الدائمة، التي تسير وفق منطقة، لا وفق رغبات وأهواء الذات. فالبشر يصنعون تاريخهم، لكن ليس على كيفهم، بل على كيف الواقع والعقل، كون العقل عقل الكون، على حد

تعبيره، منطلقاً من جدل معقولية الواقع، وواقعية المعقول، فليس من المعقول أن يطرح البشر مهاماً على الواقع غير قابلة للحل واقعياً وعقلانياً.

يتوزع الحوار إلى خمسة فصول، الفصول الثلاثة الأولى يؤطر ها هم نظري يريد أن يفكك الأسس المعرفية والفلسفية للستالينية والوضعانية في تضييعها القبض على منطق الواقع الذي يحاول كشف نظام سيرورته من خلال الكشف عن الجذر الروحي الإنساني لجدل علاقة الإنسان بالواقع، مقولة الروح تلك ستغيبها الستالينية ويلغيها التوسير، والكثيرون من المثقفين العرب من علمويين وماركسيين من محمد عابد الجابري وسمير أمين إلى حسن حنفي (ص47).

إن إلغاء مقولة الروح، والنظر إلى المجتمع والطبيعة، على أنهما مادة للإرادة الثورية، قوانين متماثلة ربما تفسر إرادة ستالين في إخضاع المجتمع لانضباط صارم كانضباط الطبيعة... الأمر الذي من شأنه أن يلغي مقولة التقدم بوصفها مقولة مرتبطة بالإنسان، وباعتبار الإنسان هو الكائن القابل للتحسن بخلاف غيره من الكائنات. وفي هذا السياق، سيتبدى أثر اللحظة الزمنية للحوار، وهو زمن البيريسترويكا السوفياتية. فالستالينية أوهمتنا أن "المادية" تعني الواقعية الأكيدة وتبين اليوم بعد البيريسترويكا، أن هذه أكذوبة. اكتشفنا أن أبعد الناس عن الواقعية هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذه التسمية (المادية)، (ص 28).

من حق المرحوم الياس أن يغتبط بالبيريسترويكا بوصفها برهاناً على حقائق ما فتئ يدافع عنها من قبل، لكنه في معمعان الغبطة هذه، يجرف أمامه ما يصعب جرفه، حيث في خضم نقده للستالينية، تتطاير سهام النقد، لتنال من فكر لينين بل من أخلاقه عندما يتهمه بتشويه أنجلز.. والتحايل على الموضوع. (ص 28-29 )، بل يتحقير الفكر وخفضه. الياس بالضد من الستالينية والوضعانية والتوسير يسعى إلى تأكيد وتعزيز بل واستعادة النزعة الإنسانية للنظرية، من خلال استعادة المطلق للتأسيس النسبي، والأزلي للتأسيس للزمني، وسر هذا الطموح إلى التأصيل النظري للمطلق، هو التأصيل للمطلق الأخلاقي بمثابته أساس كل مطلق، ومن هنا هذا التأكيد عبر مسار الحوار حول موضوعة الاستلاب أو ما يسميه الانخلاع، منددأ بكل من تأثروا بعلموية التوسير كفيصل دراج، أو المغرمون بالمعرفة والعلم والعقل بمواجهة الفكر كصادق جلال العظم.

هل نحن تجاه حوار يرفرف في سديم فراغات المطلق، ساعياً لممارسة بطر فلسفي يتفكه به العقل؟

لا، لأن الياس يفضي مباشرة بالوظيفة الراهنية لمشروع استعادة الروح والمطلق، وتتمثل هذه الوظيفة الراهنية بمواجهة واقع يتهاوى أخلاقياً إلى الحضيض، فلا بد من خوض المعركة من أجل الأخلاق، فمنذ 25-30 سنة

ينمو عندنا الكذب والعنف.. ونمو العنف يساوي انحدار الأخلاق، نمو العنف يساوي القتل والسجن والضرب والذبح والاغتيال والمجازر... ص 50).

في مواجهة الفساد المعمم، لا بد من الاستفادة من تجارب الآخرين السابقين لنا في التجربة الذين كانوا يعلموننا أن لا أخلاقٍ من دون اقتصاد فقد كانت الأخلاق تابعة للاقتصاد، أما اليوم فيقولون علناً لا اقتصاد من دون أخلاق وليست الأخلاق بالمآل سوى الضمير (ص 49).

فلا بد من التملك الروحي للعالم، لأن الاستبداد في أحد وجوهه ليس إلا نزع هذه الملكية والحيلولة دون تملك الإنسان ذاته وعالمه (178) فاشتراكية أو شيوعية الدولة ــ كما وصفها ماركس ــ هي مساواة الناس في العبودية. المساواة السوادية هي الاستبداد وأساس العاهل المستبد وأساس الاستبداد الشرقي (183)، وليس صحيحاً القول الستاليني بالملكية الجماعية في التشكيلة المشاعية، بل الصحيح أنها نظام اللاملكية، فالفرد والجماعة مملوكان للطبيعة التي لم تتأنسن بعد. من هنا يستعيد تساؤل ياسين الحافظ، بعد أن أمضى سنة في السجن، هل نحن مع الاشتراكية ضد خالد العظم؟.. المسألة مسألة مدنية وبربرية، مسألة مدنية وهمجية... (ص150).

فمقولة التحرر لم تعد تكفي لأنها جزئية، لا تطال سوى جوانب من الحرية، تحرر من الاستعمار، تحرر من الاستغلال، وهي بسبب جزئيتها يمكن أن تكون تضليلية وديماغوجية، فمن هنا، استطاع الروس أن يطووا الحرية المدنية والسياسية لمصلحة مقولة تحرر الفلاح والعامل والشعب، حيث تم تغليب فكرة الإرادة على الحرية، بل واستيعاب الحرية في الإرادة، في حين تستحيل الحرية من دون الاختيار، وفكرة الاختيار من دون فكرة الاحتمال والاحتمالات، فإذا ما ألغي الاختيار والاحتمال قوض الأساس الفلسفي للحرية، ومن ثم ألغي الوعي والوجدان والضمير.

هذا الإلحاح على الحرية الذي يخترق الحوار على مداه، لا يعكس عمق الشقاء الروحي والانحلال الوجداني الذي يضمره الخطاب فحسب، بل هو تعبير عن شقاء وجودي، اجتماعي سياسي، ينتجه واقع ملتاث بالعنف والفساد والهيمنة.

ولهذا فالديمقراطية ستكون المدخل الضروري الذي لا بد منه كمعادل سياسي لهذا الظمأ الروحي للحرية، لكن أية ديمقراطية؟

الياس مرقص ينادي بديمقراطية مؤسسة على قاعدتها التاريخية الليبرالية، ويعتبر أن حذف الليبرالية سيعيد نتاج الاستبداد تحت النداء بالديمقراطية، والليبرالية ــ بالنسبة له ــ لا تستنفذ في النظام الرأسمالي... بل إن الليبرالية هي التي بنت وتبني حقوق الإنسان. (ص 184).

لكنه في مقدمته المطولة لكتابه المترجم "العبودية"، وفي (ص 62) يرفع شعار: نعم لحقوق الإنسان وحرية الإنسان، نعم للتحرر النسوي وللمساواة، لا لليبرالية. مفهوم الإنسان غير مفهوم الفرد، الإنسان غير مستنفذ في الفرد. من المعروف أن ياسين الحافظ متفاعلاً مع عبد الله العروي طرح فكرانية الليبرالية بدون عيشها اقتصادياً، أي إدراج مكتسبات عصر التنوير، في مشروع الثورة القومية الديمقراطية، لأن أي ثورة قومية ديمقراطية لا يمكنها أن تتأسس على قاعدة فكرية قروسطية، من هنا نشأت الليبرالية كحاجة ضرورية لا بد منها للثورة الثقافية المناظرة للثورة القومية الديمقراطية وفق منظور الترسيمة النظرية للحافظ.

لكن نقطة ضعف ترسيمة الحافظ كان في قبوله لمكتسبات العقل الليبرالي كونياً، ورفضه له عربياً بوصفه ظل فكراً برانياً لم يستطع أن ينتج وعياً مطابقاً بمشكلات زمنه وحاجاته للتحرر والتقدم، وتلك هي الفكرة النموذجية التي سيرددها دعاة الحداثة المترثثة بعده منذ الثمانينات.

ومن هنا فقد كانت الناصرية هي حركة النهضة الثانية، لحركة أولى تمثلت في حركة أحمد عرابي، العروبية وذلك من منظور قومي.

بينما نقطة الضعف في ترسيمة مرقص التي تراهن باضطراب على الليبرالية (رفضاً وقبولاً) أتاحت له أن يرى بوضوح أن المرحلة الليبرالية العربية كانت مرحلة نهضوية بحق، وأن الناصرية إذ شكلت حركة النهوض الثانية فهي استمرار وليس انقلاباً على القيم التنويرية لعصر النهضة، حيث لم تشكل الناصرية ردة على انطلاقة التقدم التي انبعثت منذ عهد محمد علي حتى زمن ثورة يوليو، بل عمقت محتوى الكثير من الظواهر التي رافقت العصر الليبرالي، المتمثلة ببداية ولادة (شعب، مجتمع، أمة، وحدة)، مع عبد الناصر ستتسع دائرة التسييس لتشمل مجموع الأمة، فبالأمس كانت "المظاهرة" تضم خمسة آلاف، مع عبد الناصر باتت خمسين ألف وعلى المستوى العربي.

الياس مرقص وياسين الحافظ الماركسيان الهرطوقيان النادران اللذان استبصرا منذ منتصف الخمسينات، كم ستكون الناصرية فرصة ضائعة على الأمة العربية!

# صادق جلال العظم

## ما هي العولمة ؟

في مسرحية "يوليوس قيصر"، "لشكسبير" يفتتح مارك أنطوني خطْبَتَهُ البليغة في تأبين الفقيد المغدور بقوله للحشد: "جئتُ لا لأمتدح قيصر، بل لأدفنه". وإقتداء بهذه الحكمة أريد أن أفتتح مداخلتي هذا المساء بالقول: جئتُ لا لأمتدح العَولَمة أو لأهجرها أو لأدفنها، حية أو ميتة، بل لأفهمها. أقول هذا لأن الذين حاولوا تغيير العالم عندنا كثرة كثيرة، لكن المطلوب في هذه اللحظة، على ما يبدو لي، هو فهم العالم وتفسيره بشكل أفضل وربما قبل فوات الأوان.

منذ فترة غير قصيرة يتدفّق علينا، من كل حدب وصوب، خطاب متنوّع المستويات عن العولمة، تسيطر عليه عبارات وأوصاف ومصطلحات من النوع التالي: ثورة المعلوماتية الكونية، ثورة الاتصالات والمواصلات الفائقة السرعة، أتوستراد المعلوماتية، تسارع حركة التبادل التجاري وتضخّم حجمها بأرقام فلكية على مستوى العالم كله، الشركات المتعددة الجنسيات والعابرة للقارات، "العالم قرية واحدة" صغيرة أو كبيرة وفقاً لوحدة القياس. العمالة المهاجرة بأعداد وفيرة من أطراف الكرة الأرضية إلى أطرافها الأخرى، السياحة المتجولة بكثافة ليس يسبق لها مثيل في كل بقعة من بقاع الكرة الأرضية المكتشفة منها وغير المكتشفة، الدفق الهائل للصور والتعليقات والأخبار والمعلومات والرسوم والأشكال، هذا الدفق الآتي عبر الشاشات من جميع الأنواع والأحجام ومن كل مكان، الـ Internet وما أدراك ما الـ Internet، الـ Fiber optic وتكنولوجيا الأقطار الاصطناعية، تصاعد التشابك والترابط والتداخل بين الدول والمجتمعات والثقافات والتفاعل بينها ...الخ.

وفي المقالات التي نشرها الدكتور محمد عابد الجابري مؤخراً عن العولمة نقرأ عبارات من النوع التالي: العولمة تشمل "مجال المال والتسويق والمبادلات والاتصال..."، "العولمة من إفرازات الثورة المعلوماتية وما يرافقها من تطور في مجال الاتصال والإعلام"، العولمة هي "ما بعد الاستعمار"، العولمة هي "توحيد الاستهلاك وخلق عادات استهلاكية على نطاق عالمي"، وما إلى ذلك من أوصاف ألفناها جيداً في خطاب العولمة السائد.

لا أريد أن أشكّك للحظة واحدة في أهمية الظواهر المذكورة وآثارها ومعناها ودورها وما إلى ذلك... لكن السؤال الذي أريد طرحه هو: هل هذه هي العولمة

حقاً؟ هل هذا كل ما يمكن أن يقال عنها؟ هل هي مجرد المزيد من التطور التكنولوجي الفائق والمزيد من الحركية والحيوية والسرعة المذهلة، للوهلة الأولى، والمزيد من التقدم الاتصالاتي والمعلوماتي والاستهلاكي الباهر لا أكثر؟ أما من شيء أكثر أولية وجذرية يربط هذه الظواهر كلها بعضها بالبعض الآخر ويفسرها جزئياً، على أقل تعديل، ويقول لنا شيئاً عن محركاتها وآلياتها الأعمق متجاوزاً بذلك مجرد الوصف والتعداد وصولاً إلى الأسباب؟ أي، وبعبارة ثانية، ما الذي يجري حقاً تحت سطح الظواهر والتطورات الهائلة، لا شك، التي يكتفي خطاب العولمة السائد في الغرب والشرق بتعدادها وتكرار ذكرها ومجرد وصفها؟

في محاولتي المتواضعة الاقتراب من جواب عن هذه الأسئلة والتساؤلات ــ وأشدد محاولة اقتراب فقط لا غير وليس محاولة إجابة شافية وواثقة من نفسها عن الأسئلة المذكورة ــ قلت في محاولتي الاقتراب من جواب ما عن هذه الأسئلة ليس عندي من وسائط للمعالجة إلا واسطة التحليل الفكري وأدواته مثل الاستنتاج والتدقيق والاستدلال والشرح والتوضيح والتعريف والمقارنة استناداً إلى الاطلاع والمتابعة والملاحظة ومراكمة الخبرة وصولاً إلى طرح بعض الأفكار المدروسة لعلها تشكل محاولة أولية للإجابة عن الأسئلة إياها، إجابة مطروحة للنقاش والنقد والمراجعة والفحص والامتحان على ضوء معارف خبراء الأرقام وتحليلات أخصائيي الإحصاء وعلى ضوء معطيات ومعلومات وتدقيقات علماء الاقتصاد والاجتماع.

***

منذ زمن غير قصير ونحن نتداول مفاهيم ومصطلحات وتصورات هامة ــ نتداولها علمياً وثقافياً وسياسياً وإعلامياً وحتى شارعياً ــ مثل: الرأسمالية العالمية، الاقتصاد العالمي، الإمبريالية العالمية، السوق الدولية، النظام الاقتصادي العالمي... الخ، ما الجديد في العولمة، إذن، إن كان هناك من جديد؟ جميعنا يعرف، كذلك، أنه من آدم سميث إلى Paul سويزي وسمير أمين مروراً بريكاردو وماركس وماكس Weber ولينين وروزا لوكسمبورغ و Andre Gunter Frank وفوكوياما وهانيتنغتون: هناك إجماع على أن نمط الإنتاج الرأسمالي نمط عالمي ودولي وتوسعي بطبيعته ومنذ نشأته. ما معنى العولمة إذن؟ ما معنى القول إن النظام الرأسمالي الموصوف بالعالمي أصلاً وتعريفاً، من جانب أصحابه كما من جانب أعدائه ونقاده. قد تَعَوْلَم أو هو قيد العولمة الآن أو أنه أصبح عالمياً أو كونياً أو ربما عَوْلَمياً؟ هل العولمة هي مجرد

المزيد من الامتداد الأفقي لنمط الإنتاج الرأسمالي بحيث يُلحق بعض الأصقاع والمجتمعات والثقافات الإضافية التي فلتت منه سابقاً بحلقة من حلقات أطرافه؟

حتى لا تضيّعنا كثرة المصطلحات المستخدمة في هذا المجال وتنوّعها أريد أن أضرب المثال التوضيحي التالي:

في عالم اليوم توجد واقعة قائمة على امتداد رقعة جغرافية معيّنة وعلى امتداد تاريخي وتراثي وثقافي وحضاري معيّن اسمها العرب. نحن نستخدم مصطلحات وتعابير متعددة ومتنوعة الإشارة إلى هذه الواقعة المعقدة والمركبة ولوصف بعض جوانبها وتناول أوجه من حياتها ومن حراكها وتناقضاتها. مثلاً: الوطن العربي، العالم العربي، المنطقة العربية. وعلى الرغم من أن هذه المصطلحات الثلاثة تشير كلها، في التحليل الأخير، إلى الواقعة ذاتها، فإنّ من شأن كل مصطلح من هذه المصطلحات أن يُبرز جانباً معيناً من جوانب الواقعة المذكورة وليس غيره عند الاستخدام والاستعمال ووفقاً للظروف والأحوال.

على سبيل المثال: في سياق يؤكد العوامل التاريخية والاجتماعية الموحدة للعرب ويؤكد مشروع مستقبلهم الوحدوي ويؤكد عمق انتمائهم الواحد الموحد نستخدم عادة مصطلح "الوطن العربي".

في سياق آخر يسيطر فيه وعليه واقع التجزئة العربية واستمراريتها وواقع ترسخ القطرية العربية وتجذّر مؤسساتها وأنماط حياتها وفكرها ودولها، على الرغم من العوامل الثقافية والتاريخية واللغوية والدينية المشتركة كلها عربياً، نستخدم بصورة طبيعية وعفوية ومناسبة جداً مصطلح "العالم العربي".

وفي سياق ثالث يطغي عليه تفكّك الواقع العربي وهزاله ولا فاعليته وعجزه وتحوّله إلى مجرد تعبير جغرافي يحوي مواد خام مهمة للعالم وإلى مجرد كتلة منفعلة هاملة تفعل فيها مشاريع واستراتيجيات الدول الأخرى، الكبرى منها والصغرى، نستخدم عندئذٍ، بشكل عفوي وملائم جداً أيضاً، مصطلح "المنطقة العربية".

قياساً على هذا المثال القريب منّا جداً يجب أن يكون مفهوماً جيداً من قبلنا وأن يكون واضحاً في أذهاننا أقول: في عالم اليوم توجد واقعة قائمة على اتساع الكرة الأرضية كلها وعلى امتداد تاريخي معين ــ يعود هذا الامتداد إلى القرن السادس عشر وفقاً لبعض التحليلات ــ اسمها **الاقتصاد الرأسمالي العالمي**. نحن نستخدم مجموعة كبيرة من المصطلحات والمفاهيم والتصورات المتعددة والمتنوعة للإشارة إلى هذه الواقعة وللكلام عنها ولوصف بعض جوانبها ولتحليل بعض أجزائها مثل: الاقتصاد العالمي، نظام المركز والأطراف، السوق

الدولية، الإمبريالية العالمية وغيرها. وعلى الرغم من أن هذه المصطلحات تشير كلها في التحليل الأخير إلى الواقعة ذاتها، فإنّ من شأن كل مصطلح من هذه المصطلحات أن يُبرز جانباً معيناً من جوانب الواقعة المذكورة وليس غيره عند الاستخدام والاستعمال. فمصطلح **السوق الدولية**، على سبيل المثال، يؤكد ويُبرز الجانب التبادلي والتجاري للواقعة الاقتصادية العالمية الشاملة ذاتها. بينما يُبرز مصطلح **المركز والأطراف** علاقات الاستغلال والتبعية التي تتصف بها الواقعة نفسها أيضاً.

أما مصطلح **الرأسمالية العالمية** فيُبرز الامتداد الأفقي لنمط الإنتاج الرأسمالي، أي المدى الذي وصل إليه تمدّد الواقعة ذاتها أيضاً. في حين يُبرز مصطلح **الاستعمار العالمي** طابع الفتح التوسعي العنفي والطابع الإخضاعي القهري لمجتمعات العالم الأخرى كلها تقريباً لمصالح دول المركز ومصالح هيمنتها وسيطرتها.

أما مصطلح **الإمبريالية العالمية** فيُبرز بدوره عملية إخضاع اقتصادات البلدان الأخرى وأساليب حياتها وأشكال إنتاجها للثروة إلى مصالح التراكم الرأسمالي في المركز وحده، بحيث يصبح كل ما تبقى عالقاً في شبكة علاقاته المتنوعة والمتضاربة والشاملة.

الآن، أي جانب من جوانب واقعة الاقتصاد الرأسمالي العالمي يُبرز مصطلح "**العولمة**" وأي ناحية من نواحيها يؤكد؟

للإجابة على هذا السؤال أرجع إلى تقسيم كلاسيكي في علم الاقتصاد السياسي ـ وفي الاقتصاد السياسي الماركسي بصورة خاصة ـ يميز هذا التقسيم داخل نمط الإنتاج الرأسمالي بين دائرة الإنتاج المباشر من ناحية ودائرة التبادل من ناحية أخرى. دائرة التبادل هي دائرة تداول وتبادل وتوزيع الثروة التي تم إنتاجها. الدائرة الأولى ـ أي دائرة الإنتاج ـ هي عمق نمط الإنتاج الرأسمالي وحقيقته، إنها دائرة الرأسمال الثابت وقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج التي تتمّ عملية الإنتاج وإعادة الإنتاج في ظلّها وضمن شروطها. أما الدائرة الثانية فهي سطح نمط الإنتاج الرأسمالي ومظهره، أي اقتصاد السوق وتداول المال والرأسمال المتحول، وتوزيع الثروة، تبادل السلع والخدمات، التجارة وما تعنيه من البيع والشراء...الخ، حتى منتصف هذا القرن ظلّت عالمية نمط الإنتاج الرأسمالي مقتصرة في الغالب على دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والاستيراد والتصدير مع بقاء دائرة الإنتاج ودورتها في دول المركز الأصلي وحدها.

العولمة، وفقاً لهذا التحليل، هي إذن، وصول نمط الإنتاج الرأسمالي، عند منتصف هذا القرن تقريباً، إلى نقطة الانتقال من **عالمية دائرة** التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى **عالمية دائرة الإنتاج** وإعادة الإنتاج ذاتها، أي أن ظاهرة العولمة التي نشهدها هي بداية عولمة الإنتاج والرأسمال الإنتاجي وقوى الإنتاج الرأسمالية، وبالتالي علاقات الإنتاج الرأسمالية أيضاً، ونشرُها في كل مكان مناسب وملائم خارج مجتمعات المركز الأصلي ودوله. العولمة بهذا المعنى هي رَسْمَلة العالم على مستوى العمق بعد أن كانت رسملته على مستوى سطح النمط ومظاهره، قد تمت. بعبارة أخرى، إن ظاهرة العولمة التي نعيشها الآن هي طليعة نقل دائرة الإنتاج الرأسمالي ـــ إلى هذا الحد أو ذاك ـــ إلى الأطراف بعد حصرها هذه المدة كلياً في مجتمعات المركز ودوله. في الواقع، لأن عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق بلغت حد الإشباع بوصولها إلى أقصى حدود التوسع الأفقي الممكنة وشمولها مجتمعات الكرة الأرضية كلها ـــ باستثناء جيوب هنا وهناك ـــ كان لا بد لحركية نمط الإنتاج الرأسمالي وديناميكيته من أن تفتح أفقاً جديداً لنفسها وأن تتجاوز حدوداً بدت ثابتة سابقاً عن طريق نقلة نوعية جديدة بدورها تأخذ الآن الشكل المزدوج لعولمة دائرة الإنتاج ذاتها ونشرها في كل مكان مناسب تقريباً على سطح الكرة الأرضية، من ناحية وإعادة صياغة مجتمعات الأطراف مجدداً، في عمقها لإنتاجي هذه المرة، وليس على سطحها التبادلي التجاري الظاهر فقط، من ناحية ثانية، أي إعادة صياغتها وتشكيلها على الصورة الملائمة لعمليات التراكم المستخدمة في المركز ذاته.

***

من هذا الموقع واستناداً إلى الشرح يمكنني القول إن عالمية الإمبريالية العالمية التي أعطانا لينين تحليلها الكلاسيكي بقيت ضمن حدود عالمية دائرة التبادل والسوق وتداول السلع واستيراد مواد الخام وتصدير الرساميل العالمية عموماً. هذا بالنسبة للجانب الأول من المعادلة، أي المركز: أما بالنسبة لجانبها الثاني، أي مجتمعات الأطراف ودولها، فيبدو لي الآن، وعلى ضوء ما سبق، أن أفضل مصطلح يلتقط حقيقة واقعها في مرحلة عالمية دائرة التبادل وهو مصطلح "نمط الإنتاج الكولونيالي" الذي قدمه ودافع عنه المنظّر اللبناني الذائع الصيت **مهدي عامل**. أقول ذلك لأن عمليات الإنتاج وعلاقات الإنتاج السائدة في مجتمعات الأطراف ودولها في تلك المرحلة تناسب تماماً عالمية دائرة التبادل هذه وليس دائرة الإنتاج المحلي المتراجعة والمضمحلة. وكما هو معروف، فإنّ نمط الإنتاج الكولونيالي هو حصيلة اختراق دائرة التبادل الرأسمالي في المركز

وعلاقتها ومبادلاتها، عبر واسطة النقل أو الـ Cash nexus للتشكيلات الاقتصادية ــ الاجتماعية قبل الرأسمالية واستقرارها فيها وصعودها المستمر لتتحول إلى العلاقات الحاسمة في حياة تلك التشكيلات إن لم تكن دوماً العلاقات المسيطرة في الوقت ذاته. لذا تتمفصل في نمط الإنتاج الكولونيالي أشكال إنتاج متعددة ومتنوعة مع تحول علاقات التبادل والسوق والتوزيع الرأسمالية إلى العلاقات الحاسمة فيه ومن ثم المسيطرة عليه أيضاً.

أستنتج من هذا العرض أن تحليلات كل من **لينين وروزا لوكسمبورغ** في سفرها الرائع "تراكم رأس المال" **وبوخارين** في كتابه "الإمبريالية والاقتصاد العالمي" **ورودولف** Hilferding في مجلده الكبير "رأس المال المالي" دراسة في آخر طور للتطور الرأسمالي، "Finance Capital: A Study of the Latest phase of Capitalist development".

أستنتج أن هذه التحليلات للمرحلة الإمبريالية سليمة في خطها العام طالما بقينا ضمن إطار عالمية دائرة التبادل الرأسمالي وتوسع سوقها المضطرد إلى زوايا الأرض الأربع. لكن التطورات الراهنة بينت أن عنوان كتاب لينين، على سبيل المثال، الذي يؤكد أن "الإمبريالية هي أعلى مراحل الرأسمالية، خاطئ لأنه أضحى من الواضح الآن، على ما يبدو لي، أن عالمية دائرة التبادل ليست أعلى مراحل الرأسمالية بالفعل وأن النقلة المنطوية على عولمة دائرة الإنتاج أخذت تشكل في هذا الوقت مرحلة أعلى منها وأهم وأعمق. كذلك بيّنت التطورات ذاتها ــ على ما يظهر لي ــ خطأ اعتقاد **روزا لوكسمبورغ** و Hilferding معها بأنه ما إن يصل توسيع دائرة التبادل لنمط الإنتاج الرأسمالي أفقياً إلى أبعد حدودها الممكنة وبلوغها أقصى إمكاناتها الكامنة بشمول سطح الكرة الأرضية بأكمله ليس أمام النمط إلا الانهيار بسبب استحالة المزيد من التوسع وبالتالي استحالة المزيد من التراكم. واضح إذن، أن روزا و Hilferding وبوخارين عدّوا، هم أيضاً، أن التوسع الأفقي لدائرة التبادل الرأسمالي هو النوع الوحيد من التوسع الإمبريالي الذي يقدر عليه نمط الإنتاج الرأسمالي المركزي. ولا أريد أن أجازف بارتكاب خطأ جديد بالقول إن العولمة هي أعلى مراحل الإمبريالية أو هي أعلى مراحل الرأسمالية أو ما شابه حتى لا نقع في تكرار كليشيهات دوغمائية خاوية بخشت آذاننا حتى بضع سنوات خلت من نوع: بما أننا نعيش اليوم عصر الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية فإذن كذا وكذا، أو بما أننا نعيش اليوم عصر العولمة الذي هو أعلى مراحل الرأسمالية والإمبريالية وما إليه فإذن كذا وكذا...

في كتاب **سمير أمين** وتحليلاته ــ مؤلف "التطور اللامتكافئ" مثلاً ــ ذكرٌ لتطور ما اسمه "ما بعد الإمبريالية" أو الــ Post Imperialim. ومرّ معنا كلام **محمد عابد الجابري** القائل أن العولمة هي ما بعد الاستعمار Post Colonialism. باستخدام مثل هذا المصطلح، يمكننا إنقاذ عنوان كتاب **لينين** على اعتبار أنه إذا كانت العولمة هي مرحلة ما بعد الإمبريالية لا أكثر يكون لينين مصيباً في عدّه عالمية دائرة التبادل الرأسمالية هي أعلى مراحل الرأسمالية، لكنني أجد هذا النوع من محاولات إنقاذ عنوان **لينين** الشهير غير مقنعة على الإطلاق، كما أجدها أقرب إلى السفسطة والمكابرة منها إلى الجدية والواقعية.

إن اعتبارات مشابهة تنطبق على نظرية **التبعية وفكرة المركز والأطراف**، كما عرفناهما في الستينات وما بعدها.

أعتقد أن التمعّن مجدداً بنظرية **التبعية** وطروحاتها من مواقع اليوم وعلى ضوء التطورات الحاصلة أخيراً تبيّن أن المصطلحات والمفاهيم والتصورات الحاسمة عندها في تحليل طبيعة العلاقة بين المركز والأطراف هي من النوع التالي:

التبادل التجاري غير المتكافئ، الاستغلال، نهب العالم الثالث، مواد خام، أرباح فاحشة (Super profits) فرص للاستثمار غير المنتج، تصدير رؤوس أموال، كومبرادور، الميركانتيلية العالمية، الفائض الاقتصادي المنهوب، التنمية الرثة، البورجوازية الرثة، الدور المركزي للبنوك والمصارف ورأس المال المالي...الخ، واضح أن هذا الجهاز من المصطلحات والمفاهيم والتصورات والتحديدات والتمييزات والتحليلات ينتمي كله إلى دائرة التبادل والسوق والسطح في نمط الإنتاج الرأسمالي والأقل من قليل من تصورات هذا الجهاز له علاقة جدية بدائرة الإنتاج. بعبارة ثانية نظّرت نظرية التبعية هي أيضاً ــ ونظرت جيداً وبكفاءة عالية بلا شك ــ للعلاقات المتبادلة بين المركز والأطراف في المرحلة السابقة على العولمة استناداً إلى سيادة رأسمالية التبادل والسوق في الأطراف وسيادة رأسمالية الإنتاج في المركز مع تأكيد استحالة كسر الحاجز بينهما. بعبارة أخرى، في عرف نظرية التبعية سيبقى التوسع الإمبريالي للمركز على الدوام توسعاً تبادلياً أفقياً وتجارياً ولا يمكنه تجاوز ذلك إلى نوع آخر وجديد من التوسع ــ كالذي نشاهده اليوم في عصر العولمة مثلاً. بعبارة أخرى، ما زال حتى هذه اللحظة تعريف عالمية النظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي عند أعلام نظرية التبعية من أمثال **سمير أمين وأندريه جونتر فرانك وعمانويل فاليرشتاين وأرغيري إيمانويل وجيوفاني أريغي** محصوراً ضمن نطاق دائرة التبادل والسوق والتجارة أفقية الامتداد لا أكثر. على سبيل المثال، نجد التعبير الكلاسيكي الأمثل

عن هذا التنظير في كتاب **أرغيري إيمانويل** المعروف والذي يحمل عنواناً يشرح نفسه بنفسه. "التبادل غير المتكافئ: دراسة في إمبريالية التجارة". كذلك حين تؤكد الأسماء المذكورة أعلاه كلها أن الأطراف كانت قد أصبحت رأسمالية تماماً منذ القرن السادس عشر الميلادي لا يمكن لمثل هذا الادعاء أن يكون صحيحاً إلا إذا فهمنا التوسع الرأسمالي على أنه لا أكثر من توسع دائرة التبادل والسوق والتجارة على مستوى السطح وما إليه. لكنه لا يمكن أن يكون على حق أبداً إذا فهمنا الرأسمالية بمعناها الأعمق أي استناداً إلى دائرة الإنتاج وعلاقاتها المميزة واستناداً إلى احتمال انتقال نمط الإنتاج الرأسمالي إلى طور يتطلب، بل يفرض، توسيع دائرة الإنتاج ذاتها إلى الأطراف.

وصف **أندريه جونتر فرانك** رأسمالية الأطراف بالرأسمالية الرثة وسمى بورجوازيتها بالبورجوازية الرثّة كما نَعَتَ تنميتها بالتنمية الرثة، لكن لماذا هي رثة على هذا النحو؟

الجواب هو لأنها تبقى كلها محصورة في دائرة التبادل والتوزيع على مستوى السطح والمظهر ولا تتعداها أبداً وبصورة جدية إلى دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج. شيء شبيه يمكن أن يقال عن كتاب المنظر الماركسي البريطاني Bill Warren صاحب دراسة تحمل عنوان "الإمبريالية رائدة الرأسمالية"؟ والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو أي نوع من أنواع الرأسمالية قاد التوسع الإمبريالي؟ الجواب هو مرة أخرى رأسمالية مستوى التبادل والتوزيع والسوق والتجارة ليس إلا عالمية الإمبريالية هي هذا النوع من العالمية لا أكثر، أما العولمة فهي شيء آخر وإضافي كما حاولت أن أبين. لذا، مع مرحلة عالمية دائرة الإنتاج وانتشارها ــ وهي المرحلة التي نسميها اليوم بالعولمة ــ لا بد من إعادة نظر جذرية في نظرية التبعية حتى نتمكن من التعامل بجدية مع هذه النقلة النوعية الجديدة في حياة الرأسمالية التاريخية وحتى نتمكن من إنقاذ الحقيقة الأساسية والأولية التي تنطوي عليها النظرية نفسها. على سبيل المثال، هل ما زال لفكرة **القطع أو الـ** Delinkign التي طرحها سمير أمين، وما زال يصرّ عليها، أي معنى استراتيجي أو أي أهمية عملية أو أي مدلول نظري في الوقت الحاضر على أقل تعديل؟ سؤال شبيه يمكن أن يُطرح على فكرة التنمية المستحيلة، المبنية على تحليلات نظرية التبعية. ألا يمكن أن تحل محل فكرة التنمية المستحيلة، في ظل العولمة الراهنة، فكرة التنمية المحدودة، مثلاً؟ مع تفاوت كبير في اتساع هذه الحدود وضيقها من منطقة إلى أخرى، ومن بلد إلى بلد وفقاً للمصالح والظروف والأحوال.

هنا يخطر في البال تجربة النمور أو التنينات الآسيوية الخمسة أو الستة، حيث تأخذ التجارة الآن، في هذه البلدان، شكل تبادل السلع الجاهزة والبضائع

المصنّعة عالية الجودة والمعلومات الحيوية لعملية الإنتاج والمعرفة العلمية المتقدمة بدلاً من التبادل التجاري التقليدي مع المركز القائم على تصدير المواد الخام واستيراد البضائع المصنعة عالية الجودة والمعلومات الحيوية لعملية الإنتاج والمعرفة المتقدمة بدلاً من التبادل التجاري التقليدي مع المركز القائم على تصدير المواد الخام واستيراد البضائع المصنعة والسلع الجاهزة. أين موقع دول الاتحاد السوفياتي سابقاً وأوربا الشرقية عموماً في ترتيب حلقات المركز والأطراف؟ أين موقع الصين الجديدة، مثلاً؟ هل نعدّ البلدان المذكورة في مرحلة انتقالية تمهيداً لدمجها في حلقة من حلقات النظام الاقتصادي العالمي الوسطي مثلاً؟ إذا استخدمنا مصطلحات أخرى يمكننا طرح السؤال بالصيغة التالية: هل تشكل الدول الاشتراكية سابقاً شمال الجنوب اليوم أم هي جنوب الشمال ضمن نظام الحلقات المعروفة لنظرية التبعية؟

لم تقدّم نظرية **المركز والأطراف** أية إجابات عن هذه الأسئلة بعد، علماً بأنه إذا كانت العولمة اليوم هي نقل العملية الإنتاجية إلى الأطراف فإن بلدان الاتحاد السوفياتي سابقاً وأوروبا الشرقية عموماً قد تجد نفسها في موقع ممتاز ــ داخل نظام العولمة الجديد ــ بالمقارنة مع بلدان الأطراف التقليدية بسبب وجود قاعدة صناعية إنتاجية جاهزة فيها.

شيء شبيه يمكن أن يُقال عن الصين حيث يجري الآن استكمال بناء مثل هذه القاعدة هناك.

***

بعد الشروح والإيضاحات والتحليلات النقدية السابقة أقدّم التعريف العام والأولي التالي للعولمة:

"العولمة هي حقبة التحوّل الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء، في ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ"، مع التذكير أن عبارة عميق تشير هنا إلى عمق نمط الإنتاج الرأسمالي وليس إلى سطحه فقط، كما تمّ إيضاح ذلك سابقاً. أما فيما يتعلق بالتشكيلات الطرَفية ومجتمعاتها ودولها، ونحن منها طبعاً، يلحظ هذا التعريف حركة صعود علاقات الإنتاج والتبادل الرأسمالية فيها إلى مواقع السيادة والسيطرة والحسم النهائي في عملية استكمال إعادة صياغة حياتها على صورة تلك العلاقة. باختصار، العولمة هي تسليع كل شيء "The Commodification of everything" بصورة أو أخرى وفي كل مكان بما في ذلك أشكال الإنتاج غير الرأسمالية وقبل الرأسمالية وتلك التي كانت محاذية وموازية للأشكال الرأسمالية. إنها أممية رأس المال على الأصعدة كلها وعلى المستويات كافة السطحية منها والعميقة. هذا واضح الآن من حركة صعود

علاقات الإنتاج والتوزيع والتبادل الرأسمالية إلى مواقع الحسم، وإن لم يكن إلى مواقع السيطرة بعد في التشكيلة "الاشتراكية" المتمثلة في الصين، علماً بأن السيطرة ستأتي حتماً وبسرعة بعد ضم هونغ كونغ، على ما أعتقد كما هو واضح أيضاً في بلدان التشكيلة الاشتراكية السوفياتية السابقة، كما يجب أن يكون قد أصبح واضحاً الآن أن طليعة الانتقال والصعود هذه تمثلت في دول النمور أو التنينات الخمسة أو الستة في آسيا ولربما في بعض دول أمريكا اللاتينية ولكن بدرجة أقل وأضعف.

تعني العولمة أيضاً، وفقاً للتعريف الذي قدمته، الانتصار، من حيث المبدأ، ولكن في كل مكان، لنمط معين من أنماط الملكية ولنمط معين من السيطرة على وسائل الإنتاج ولنمط معين من التحكم بقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج والتبادل والتوزيع، أي انتصار ـــ من حيث المبدأ ـــ لنمط معين من إنتاج الثروة وتوزيعها في كل مكان على سطح الكرة الأرضية.

إن هذه النقلة النوعية في حياة الرأسمالية التاريخية العالمية كانت قد أخذت بالتبلور منذ ما يزيد عن الربع قرن، إلاّ أن الاهتمام العالمي واليومي المكثّف بها لم يتفجر حقاً إلا لحظة زوال الاتحاد السوفياتي الفجائي من الوجود ولحظة تسارع نموّها تسارعاً هائلاً، بالتالي. أي لم ينصبّ الاهتمام على العولمة بالشكل الذي نراه في هذه الأيام إلاّ بعد إزالة المانع الأخير المتبقي في وجه انفلاتها من عقالها وفي وجه اندفاعها على النحو الذي نختبره الآن. في الواقع يبدو لي أن المسرح الذي تفتح عليه الجانب الأكثر دراماتيكية وإثارة من صيرورة العولمة هذه في الوقت الحاضر ـــ بكل صراعاتها وتوتراتها وتناقضاتها ـــ هو، بالدرجة الأولى، بلدان الاتحاد السوفياتي سابقاً وأوروبا الشرقية عموماً، والصين بالدرجة الثانية.

الآن، ماذا تعني نقلة العولمة النوعية هذه في دول المركز وبالنسبة لها؟ ـــ تعني، بالدرجة الأولى، ما يسمى بلغة أهل المركز وأصحاب رساميله الانتقال المتصاعد والمتسارع إلى الـــ Foreign Dirict Investment أو باختصار الـــ (F.D.I) أي إلى "الاستثمار المباشر الأجنبي" في مجتمعات الأطراف ودولها واقتصاداتها، والكلمة الكاشفة في هذا المصطلح الجديد هي كلمة Direct أو الاستثمار "المباشر" لأنها تفيد أن طليعة الاستثمار الرأسمالي المركزي في الأطراف تتجه الآن إلى دائرة الإنتاج المباشر ذاتها، إلى التوظيف فيها مام يفيد بدوره، أن الاستثمار الرأسمالي المركزي في المرحلة السابقة على العولمة كان من النوع غير المباشر Foreign Indirect Investment، أي أنه كان يصبّ في دائرة التبادل والتجارة والسوق وحدها. لذا نجدهم يعرّفون في المركز "الاستثمار المباشر الأجنبي" بأنه الاستثمار الذي يقوم به الرأسماليون في الإنتاج

المباشر ومشتقاته وحاجاته ولوازمه، في البلدان الأجنبية. كما يصفونه بعملية "إعادة توزيع للاستثمار الصناعي باتجاه الأطراف". بعبارات أخرى إن الذي يجري تصديره الآن إلى الأطراف هو الرأسمال الصناعي الإنتاجي نفسه. العولمة تعني، إذن، بالنسبة للمركز، انتقال الرأسمال المركزي من الاستثمار الكلاسيكي في المرافئ والمناجم والتعدين والمواصلات والعقارات والموارد الأولية والمواد الخام وأنواع معينة من المنتوجات الزراعية والتجارة فيها كلها بشروط تفضيلية للطرف الأقوى، قلت: الانتقال من ذلك كله إلى الاستثمار في الصناعة وما تحتاجه من تنظيمات وتوابع ولواحق ومؤسسات مالية ومصرفية ودعائية واتصالاتية وما إليه دون أن يعني ذلك التخلي، بأي شكل من الأشكال، عن استثمارات النوع الأول غير المباشرة. ويعني هذا بدوره أن الميل الآن هو ليس إلى التبادل التجاري التفضيلي واللامتكافئ مع دول الأطراف فقط، بل إلى الإنتاج فيها أيضاً.

لذا باستطاعتي القول: كما أن الرأسمالية المركزية كانت قد اخترقت التشكيلات الطرفية على مستوى دائرة التبادل في مرحلة سابقة وفتحتها لنفسها ورسملتها على صعيد السطح فهي تعمل الآن، وفي ظل العولمة وعبر مرحلتها، على اختراق دائرة الإنتاج في الأطراف ذاتها وفتحتها لنفسها ورسملتها بما يتناسب مع مصالحها الأساسية والحيوية.

وتشير الإحصاءات والأرقام إلى أن هذا النوع من الاستثمار المباشر الأجنبي (F.D.I) تضاعف بقوة في مطلع السبعينات من هذا القرن، وتوسع توسعاً هائلاً ومذهلاً وبسرعات لا سابقة لها خلال الثمانينات منه وهو يبلغ الآن مليارات من الدولارات في أنحاء العالم كافة. ثانياً، يعني تصدير الإنتاج وتدويله وعولمته على النحو المذكور تمكن الشركة العملاقة العابرة للجنسيات والقارات من موضعة أجزاء من عملياتها الإنتاجية في الصين وأجزاء أخرى في المكسيك وأجزاء ثالثة في كوريا وأجزاء رابعة في إسبانيا وأجزاء خامسة في إسرائيل وهكذا دواليك. هنا، تحل الوحدات الإنتاجية والصناعية الفرعية والمبعثرة في أكثر من بلد وقارة ومكان محل الوحدات الإنتاجية الصناعية التقليدية العملاقة في بلدان المركز. مما يعني بدوره أن الشركة المذكورة تضع الآن استراتيجياتها وخططها الإنتاجية ــ وليس التوزيعية والتسويقية فقط ــ دولياً وعالمياً وحتى عَوْلَمياً وفي الوقت ذاته فإنها تدير كل جزء من أجزاء العملية الإنتاجية محلياً وفقاً للظروف والأوضاع والأحوال السائدة إقليمياً. من هنا الأهمية القصوى التي تكتسبها كل من ثورة الاتصالات وثورة المعلوماتية وثورة الكومبيوتر وأشباهها والتي كثيراً ما يراد لنا أن نظن وكأن هذه الثورات هي العولمة بذاتها أو هي سببها أو هي المسؤولة الرئيسية عنها، كما في قول الجابري (وغيره)

الخاطئ كلياً: "العولمة من إفرازات الثورة المعلوماتية وما يرافقها من تطور في مجال الاتصال والإعلام".

حين ننزل إلى السوق لشراء سلعة مستوردة من الخارج، مستوردة إما نظامياً أو تهريباً، تعوّدنا أن نسأل: هل هذه بضاعة فرنسية أم إيطالية أم ألمانية أم أمريكية، لأن التجربة علمتنا أن صناعة هذا البلد أو ذاك تعطينا مواصفات معينة نريد الاختيار بينها ومنها، وفقاً لحاجتنا ومطلبنا ومستوى دخلنا. تعوّدنا كذلك تفحص البضاعة لنرى ما المكتوب عليها: Made in Japan – Made in Germany – Made in USA الخ... لأن بلد الصنع يعني الكثير بالنسبة لمواصفات السلعة التي نريد شراءها. في ظل العولمة لا يعود من معنى بعد اليوم للسؤال: هل هذه بضاعة فرنسية أم ألمانية أم يابانية... كما أن شعار Made in USA أو Made in Germany قد تحول إلى شعار دون أي حقيقة أو محتوى. في ظل العولمة السؤال الذي يصح هو هل البضاعة هي من صنع IBM أو من صنع Puma أو شركة Nike... كما أن تفحص البضاعة يعني أن نرى هذا المكتوب عليها هو Made in Toshiba أو Made by 3M. فالجهاز الأجنبي العالمي الذي نشتريه من السوق صنع IBM مثلاً يمكن أن تكون تصاميمه قد تمت في مكاتب IBM في كاليفورنيا في الوقت الذي كان يجري فيه بناء هيكله الخارجي في معمل الـ IBM في البرازيل. كما يمكن أن تكون IBM قد استخرجت مواده الأولية وصنّعتها في الأرجنتين في الوقت الذي كان يجري فيه تصنيع قطعة في وحدات إنتاجية تابعة ـ بشكل أو بآخر ـ لـ IBM في تايوان أو تايلاند وسنغافورة، إلى أن يتم تجميع ذلك كله في ورشة للشركة نفسها في ماليزيا مثلاً، وهكذا دواليك. يجب أن يكون واضحاً أن ضبط هذه العمليات كلها وتنسيقها وتسييرها على تبعثرها الجغرافي والثقافي والإقليمي والمحلي شبه مستحيل بدون ثورة الاتصالات وثورة المعلوماتية والفاكس والكومبيوتر والـ Fiber optic والأقمار الصناعية وما إلى ذلك من التكنولوجيا العالية. لكن على العكس مما يقال ويشاع، العولمة ليست إفرازاً من إفرازات ثورة المعلوماتية والاتصالات والإعلام، بل ثورة المعلوماتية والاتصالات والمعلومات والإعلام شرط ضروري ولكن غير كاف لتحقيق العولمة وتقدمها وتوسعها وتسارعها، والثورات المذكورة كلها موضوعة الآن في خدمة العولمة بالمعنى الذي شرحته ولا يمكن لها أن تستمر وتزدهر بدون العولمة ذاتها والعمليات الإنتاجية التي تنطوي عليها.

يضاف إلى ذلك أن السلع المنتَجة نفسها قد تَعَوْلَمت هي أيضاً بمعنى أنها تميل لأن تصبح أكثر فأكثر تشابهاً وتجانساً وفقاً لمواصفات محددة مسبقاً وموجهة إلى سوق عالمية هي بدورها بدلاً من أن تكون موجهة إلى سوق

محلية أو إقليمية أو قومية تتطلب مواصفات خاصة بها. العولمة ليست توحيداً للاستهلاك كما يقول **الجابري**، مثلاً، لكن العولمة تعمل على المزيد من التوحيد للأذواق ولأنماط الاستهلاك المفيد منها وغير المفيد.

ولتقديم صورة محسوسة أخرى عن وضع هذا النوع من الشركات وعن أحجامها أعرض عليكم المقارنة التالية بين حجم المبيعات السنوية لبعض هذه الشركات وبين الـ (G.N.P) أي الناتج القومي الإجمالي لبعض البلدان المعروفة: شركة جنرال موتورز أكبر من سويسرا + الباكستان + جنوبي أفريقيا وفقاً لهذه المقاييس. شركة شل أكبر من إيران + فنزويلا + تركيا. شركة Good Year للإطارات المطاطية أكبر من العربية السعودية.

علماً بأن الأرقام التي تستند إليها هذه المقارنة قديمة نسبياً إذ أنها تعود إلى ما يزيد على عشر سنوات إلى الوراء وأية مقارنة مشابهة نجريها بأرقام اليوم سوف تعطينا فوارق أضخم بكثير من سابقتها. يضاف إلى ذلك أن حكومات البلدان المذكورة في هذه المقارنة محدودة ضمن نطاق السيادة على أراضيها في حين أن حكومات الشركات المشار إليها لم تعد تحد من سيادتها الإنتاجية والتوزيعية والتبادلية والتسويقية أية أرض أو حدود سياسية أو جغرافية أو قومية أو إقليمية أو ثقافية أو عرقية أو حضارية أو إثنية أو أقوامية فهي تحوم حرة فوق العالم وتطوف طليقة حوله تساعدها في ذلك ثورة الاتصالات والمعلوماتية وسرعة المواصلات كما يساعدها على ذلك ما يمكن تسميته بالـ Elites Global الصاعدة ـ أي النخب العولمية ـ وهي نخب في الخبرة والتقنية والإدارة والمال والمصارف والتسويق والبحث العلمي ـ نخب تنتقل دون عناء من موقع إنتاج أو تسويق أو استخراج على سطح الكرة الأرضية إلى أي موقع آخر حسب الحاجة والطلب والمصلحة، نخب ترتقي إلى مواقعها بغضّ النظر عن خلفياتها القومية أو الدينية أو الثقافية أو الاثنية أو حتى عن كونها من جنس الذكور أو الإناث.

لذا يمكنني أن أقول إنه إذا كان الرأسمال المالي هو رائد التوسع الإمبريالي في المرحلة التي قدم كل من **لينين وروزا لوكسمبورغ و Hilfefding وبوخارين** وغيرهم تحليلها الكلاسيكي فإن رائد التوسع الإمبريالي العولمي اليوم هو الرأسمال الإنتاجي الصناعي بذاته.

**ثالثاً:** تعني العولمة في المركز وبالنسبة للمركز: الاستفادة القصوى من الأسواق الواسعة والعميقة والعطشانة في وقت واحد الآخذة في التشكل في بلدان الأطراف وخاصة حول مراكز الاستثمار الإنتاجي الجديد ومواقعه ومواضعه ودوائر إشعاعه ونفوذه، علماً بأن مراكز الإنتاج ذاتها تعمل على رفع الطاقة الشرائية للسكان المتأثرين بوجودها والمتعاملين معها بصورة أو بأخرى أو

الواقعتين ضمن نطاق مجال إشعاعها ونفوذها، علماً بأن الطاقة الشرائية الجديدة والمتنامية توجَّه، بطبيعة الحال، باتجاهات معينة دون غيرها من جانب الشركات والرساميل ذاتها، كما نعرف. كما تعني الاستفادة من الرأسمال الوطني ومن التكنولوجيا والخبرات الوطنية المتوفرة وتعبئتها في خدمة العمليات الإنتاجية المحلية الجديدة مع تأمين إيرادات ترضي السلطات السياسية وتكسب الإرادة الطيبة لأجهزة الدولة: إيرادات منظورة وغير منظورة طبعاً، إيرادات مشروعة وغير مشروعة وفقاً للظروف والأحوال.

**رابعاً**، تعني العولمة في المركز تحولاً في نمط استغلال الأطراف باتجاه الاستغلال بمعناه الرأسمالي الكلاسيكي، أي لا ينهب نظام العولمة الفائض الاقتصادي للأطراف عبر التبادل التجاري غير المتكافئ فقط، على سبيل المثال، بل أخذ يُنتج فائض قيمة محلياً لينقله بعد ذلك إلى حيث يشاء عبر آلياته وميكانيزماته المعقدة.

بعبارة ثانية، لا يكتفي نظام العولمة بالحصول على مواد خام وطاقة رخيصة من الأطراف على الطريقة القديمة ــ بل يحصل أيضاً على مصادر جديدة ورخيصة لقوة العمل مدعومة بجيش العمل الاحتياطي المتوفر والمتشكل عولمياً، من هنا الشكوى الكبيرة في بلدان المركز من أن العولمة تخلق البطالة في بلدان اعتادت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على العمالة شبه الكاملة، ومما يزيد الشكوى حدة أن البطالة ترتفع في القطاعات الصناعية والإنتاجية التقليدية والتي تهاجر رساميلها الآن إلى الأطراف ــ إذ لا تفسر الأتمتة التوسع في البطالة الصناعية في المركز إلا بصورة جزئية.

**خامساً**، تعني العولمة في المركز حاجة لمراجعة نظرية لنقطة أساسية في علم الاقتصاد الذي نشأ في المركز أصلاً. حدد الاقتصاد السياسي الكلاسيكي عوامل الإنتاج على النحو التالي:

الأرض: ودخلها هو الريع العقاري.

الرأسمال: ودخله هو الربح.

العمل، ودخله هو الأجر.

في ظل العولمة أعتقد أنه أصبح من الضروري زيادة عاملين إضافيين على عوامل الإنتاج الكلاسيكية المذكورة وهما وفق اقتراحي:

الطاقة: ودخلها العائدات.

البحث العلمي: ودخله هو ريع الابتكارات.

***

الآن، ماذا تعني العولمة على العموم في الأطراف وبالنسبة للأطراف؟

أبدأ إجابتي: إيضاح هام من شأنه تبديد أي سوء فهم محتمل أو يمكن أن ينجم عن التعريف الذي قدمته للعولمة قبل قليل. أرجو أن لا يُفهم من لحظ هذا التعريف إنتقال رؤوس أموال المركز إلى التوظيف والاستثمار في الأطراف في دائرة الإنتاج ودورتها ــ عبر ما يسمونه اليوم بالاستثمار المباشر الأجنبي كما ذكرت ــ أرجو أن لا يُفهم من هذا الكلام أن هذه الرساميل الإنتاجية المركزية قد خرجت أخيراً من معاقلها التقليدية وجاءت عالم الأطراف لتصنع فيه تنمية حقيقية، مثلاً، أو لتضعه، عن قصد أو غير قصد، على طريق المعالجة الجدية الشاملة لمعضلات التخلف المعروفة جيداً والمدروسة جيداً جداً أيضاً. بعبارة ثانية أرجو ألا يُفهم من التعريف السابق الذكر أن العولمة ورساميلها "راح تشيل الزير من "البير" في عالم الأطراف عموماً وما في تعارفنا عن تسميته بالعالم الثالث تحديداً. لذا أجد لزاماً عليّ هنا ــ ودرءاً لأي التباس محتمل ــ التذكير بالقسم الثاني من التعريف ــ أي القسم الذي يلحظ بدوره أن عملية العولمة، وفقاً للتشخيص الذي قدمته لها، تتم كلها بقيادة المركز ورساميله ودوله ومؤسساته وتحت سيطرته وفي ظل هيمنته وبما يخدم مصلحته على المدى البعيد. يعني هذا أن حركة العولمة المتفاقمة ونظامها الآخذ في التبلور الآن لا يسمحان بحدوث تنمية حقيقية وبمعالجة جدية لمعضلات التخلف المعروفة إلا ضمن حدود معينة وفي بلدان محددة وفي مناطق منتقاة لهذا الغرض على سطح الكرة الأرضية كلها. بعبارة أخرى تبقى عملية نقل دائرة الإنتاج إلى الأطراف محكومة بسقوف متفاوتة الارتفاع، وفقاً للظروف والأحوال، ومضبوطة بضوابط متنوعة ومتبدلة وفقاً للمصالح والأوضاع. أي لا تقدم العولمة ضمانات مؤكدة لحدوث تنمية حقيقية وجدية من ناحية دون أن يعني ذلك أن كل محاولة تنمية جدية في ظل شروطها هي من قبيل التنمية المستحيلة كما كانت تقول نظرية التبعية، من ناحية ثانية. وحين تقع التنمية في ظل العولمة أعتقد أن التدقيق سيبيّن، وعلى عكس ما يُشاع ويُراد لنا أن نعتقد ــ أن وقوعها لم يتم بفضل العولمة وحدها ولا شيء غيرها. تشجع العولمة على إنجاز مستوى معين من التنمية الحقيقية والتصنيع في بلدان محظوظة من جهة، وفي البلدان التي تعرف جيداً كيف تستفيد من الفرص المتوفرة نتيجة العولمة عبر سياساتها وقراراتها ومستوى نضجها، من ناحية ثانية. صحيح أن آليات المركز ونظامه العَولمي هي التي تقرر، على العموم وفي التحليل الأخير، أية بلدان ستجري فيها تنمية حقيقية ما وضمن أية حدود ووفقاً لأية اعتبارات وشروط، لكن دون أن يعني ذلك اختزال أي من تلك البلدان إلى مجرد كم منفعل لا حول له ولا قوة على الإطلاق، أو إلى محض أداة يستخدمها الرأسمالي العولمي الآتي من

الخارج أو اختزالها إلى لا أكثر من مزرعة لمصانع المركز على الطريقة الاستعمارية القديمة. أقول هذا لأن الكثير يتوقف، في ظل العولمة، على ما تفعله البلدان الطرفية نفسها وعلى نوع القرارات التي تتخذها وعلى طبيعة ونوع السياسات التي تتبعها في التعامل مع ظاهرة العولمة نفسها وفي عملية التأقلم معها والاستفادة، بأكبر مقدار ممكن، من الفرص التي تقدمها وتتيحها. إن المطلوب، من وجهة نظر الرساميل العولمية المركزية هو ما يسمونه الآن بـــ Appropriate Investcent Climate An والمقصود هنا هو الـــ Direct Investment طبعاً، أي مناخ ملائم للاستثمار المباشر في الإنتاج والذي يعني من ضمن ما يعنيه في الأطراف: استقراراً سياسياً، وفرة في قوة العمل، قاعدة تحتية مقبولة، مستوى جيد للمواصلات والاتصالات والمبادلات، خبرات تقنية ولغوية ومعلوماتية محلية متنوعة ومتقدمة، إمكانية جيدة لاستنفار الرأسمال المحلي ولتعبئة التكنولوجيا السائدة والمتوفرة، نظاماً مالياً ومصرفياً معقولاً،حوافز تشجيعية للرأسمال الإنتاجي العولمي يجري التفاوض عليها وحولها مع السلطات السياسية المحلية...الخ.

بناء على هذا التحليل، يبدو لي أن العولمة لن تؤثر جذرياً على جوهر نظام المركز والأطراف أو تعيد تشكيله بنيوياً، ولكنها تعطي في الوقت ذاته فرصة لا بأس بها لبعض البلدان لتغيير مواقعها، بسرعات متفاوتة، في حلقات نظام التبعية والتبادل غير المتكافئ عبر الاقتراب، إلى هذا الحد أو ذاك، من المركز نفسه ومن مستوياته في الإنتاج والتبادل والإنجاز. كذلك، سيبقى التفاوت النسبي بين المركز عموماً والأطراف كلها على حاله أو هو سيزداد لأن المركز يتقدم هو الآخر وبسرعات أكبر بكثير مما هو متاح أصلاً للبلدان الطرفية وحتى المحظوظة منها. يبدو لي، ثانياً، أنه كما أن الرأسمالية التاريخية أعادت ترتيب أوضاع المجتمعات الطرفية وفقاً لمصالحها الكبرى وعلى صورتها في مرحلة توسع دائرة التبادل ودورتها ـــ أي في المرحلة الإمبريالية الكلاسيكية ـــ تقوم الرأسمالية التاريخية في طورها العولمي الآن بإعادة ترتيب مشابهة، وعلى صورتها الجديدة، لأوضاع المجتمعات ذاتها بما يتناسب مع مصالحها الكبرى في الحقبة الراهنة. يبدو لي، ثالثاً، ومن مواقع اليوم، وكأن التحديث الشيوعي الإنتاجي والجذري الشامل الذي تم في دوله المعروفة من جهة، والتحديث الذي نفذته اقتصاديات التحرر الوطني في دولها المعروفة، من جهة ثانية، لم يكونا إلا تحضيراً وإعداداً لهذه الدول والبلدان لتندمج لاحقاً بصورة أسهل وأفضل وأكثر فاعلية في نظام العولمة الكوني الآتي لا محالة. من هنا الإحساس الطاغي في عالم الأطراف وكأن العولمة اليوم هي مملكة الضرورة التي لا فكاك منها بامتياز أو أنها هي المصير والقدر والمستقبل شئنا أم أبينا.

تعني العولمة في الأطراف أيضاً على ما يظهر لي:

1- حيث ما زال إنتاج الثروة في الأطراف يجري في ظل شروط رأسمالية من نوع ما وفي ظل شروط غير رأسمالية من نوع ما وفي ظل شروط قبل رأسمالية، مجتمعة معاً بصورة من الصور، تميل العولمة إلى تصفية أشكال الإنتاج غير الرأسمالية وتصفية شروطها لصالح سيادة الشكل الرأسمالي وشروطه وحدها.

2- الميل إلى التعاظم المتسارع لحجم الكتل البشرية الطرفية التي تعمل وتنتج وتستهلك في ظل شروط رأسمالية كلاسيكية أو شبه كلاسيكية.

ويصح هذا الميل إن نحن قدّرنا حجم تعاظم هذه الكتل بالأرقام المطلقة أو بالأرقام النسبية إلى باقي سكان البلد المعني أو المنطقة المعنية.

3- الميل إلى تحويل كل المنتجين المباشرين في التشكيلات الطرفية إلى العمل المأجور، أي إلى جعل دخولهم تعتمد على السوق والتوزيع والتبادل عبر الـ Cash Nexus مع التراجع السريع والعميق للترتيبات الاجتماعية والقانونية والعرفية التي كانت تضمن للفرد حقاً في دخل ما بمعزل عن اعتبارات السوق وبمعزل عن القيمة التبادلية في السوق للخدمات أو السلع التي ينتجها لك الفرد أو هو يسهم في إنتاجها، وهذا تماماً ما يحدث الآن في الدول الشيوعية سابقاً.

4- الميل إلى تعاظم البطالة بجميع أشكالها وأنواعها لأن مقدرة علاقات الإنتاج الرأسمالية الطرفية على استيعاب قوة العمل في ظل العولمة أقل بكثير من أعداد الناس الذين يتركون ويغادرون أشكال الإنتاج قبل الرأسمالية وغير الرأسمالية أو الموازية والمحاذية للأشكال الرأسمالية.

5- الميل إلى تعميق التخلّع الاقتصادي في البلدان الطرفية وتحويله في الواقع إلى فضيلة. أقصد بالتخلع الاقتصادي ارتباط قطاع الفوسفات في بلد معين بالمركز بروابط أقوى بكثير من ارتباطه بقطاع القطن، مثلاً، في البلد ذاته، وهو القطاع الذي يرتبط بدوره ببورصة القطن في المركز بروابط أقوى بكثير من روابطه بقطاع البترول المحلي وفي البلد نفسه أيضاً. كنا ننظر في السابق إلى واقعة التخلع على أنها علامة من علامات التخلف في البلدان النامية والتي لا بد من تجاوزها باتجاه تكامل قطاعات الاقتصاد الوطني بعضها مع البعض الآخر، إلا أن العلامة ذاتها تتحول إلى فضيلة في ظل العولمة لأن العولمة نفسها تشتت مواقع الإنتاج وتوزعها، كما رأينا، مما يعني أن الوحدة الإنتاجية التابعة لشركة IBM في الهند ترتبط بعلاقات مباشرة وأوثق بكثير مع وحدة مشابهة تابعة لشركة نفسها في المكسيك، مثلاً، مما ترتبط بباقي اقتصاديات الهند وباقي وحداتها الإنتاجية المحلية. بعبارة ثانية، إن توسط السوق العولمية بين الوحدة الموجودة في الهند وتلك القائمة في المكسيك أقوى بكثير

من توسط السوق الهندية والمحلية بين وحدات الإنتاج الموجودة داخل الهند نفسها وكذلك الأمر بالنسبة إلى ارتفاع كبير في التبادل التجاري بين الأطراف والمركز للبضائع الجاهزة والسلع المصنعة على حساب التبادل التقليدي الذي يأخذ عادة شكل مواد خام مقابل سلع جاهزة وبضائع مصنعة.

6- ميل الأطراف لاستقبال الصناعات الأكثر تلويثاً وتلك التي تتطلب كثافة عالية في اليد العاملة بدلاً من الكثافة العالية للرأسمال والتي تنتج البضائع والسلع الأقل ربحية من غيرها والتي لا تتطلب، في الوقت ذاته، التكنولوجيا العالية المستخدمة.

7- ميل إلى اكتساب المعلومات والمعارف والاتصالات المعلوماتية والبحث العلمي وما إليه دوراً أكثر حيوية بما لا يقاس عما ألفناه في السابق في حياة البلد الطرفي المعني، خاصة إذا كان هذا البلد يحاول المحافظة على موقعه الحالي في حلقات النظام العولمي أو إذا كان يحاول تحسين مواقعه بالانتقال من حلقة بعيدة نسبياً عن المركز إلى حلقة أكثر قرباً منه.

أقول أخيراً وبناءً على هذا التحليل إن حال العولمة تفرض علينا التفكير جدياً في عدد من الأسئلة الاستراتيجية الكبرى، مثلاً:

-هل العولمة هي حقاً وبالفعل مملكة الضرورة كما يظهر لنا الآن نحن أهل الأطراف وفي معظم الأحيان؟ هل هي حقاً القدر والمصير؟ صدقاً، لا أعرف، كما وأعترف بأني منقسم على نفسي بهذا الشأن. يبدو لي أحياناً أن الجواب هو بالإيجاب، ولكن في أحيان أخرى يبدو لي أيضاً أن الجواب الأقرب إلى الصواب هو أن العولمة هي مملكة الضرورة والقدر والمصير من مواقع المركز ومواقع الممسكين بزمام الأمور فيه، وليس بالضرورة من مواقعنا نحن. وأن الجواب الفعلي على أرض الواقع يتوقف أيضاً على ما نفعله نحن أهل الأطراف. على كل حال أترك السؤال مفتوحاً وكذلك الجواب.

-هل العولمة هي إمبراطورية الفوضى كما يؤكد سمير أمين في كتابه الأخير أو ربما قبل الفوضى مجسدة:

أ- تبقى العولمة الرأسمالية في توصيف سمير أمين لها وفي تفسيره لآلياتها محصورة ضمن نطاق عالمية دائرة التبادل والتجارة والسوق والسطح، ولا تلحظ أبداً النقلة النوعية الجديدة التي تكلمت عنها واعتبرتها العنصر المحدد لطبيعتها والعامل الحاسم في حركتيها وتوسعيتها. لذا لا شيء في كتاب **سمير أمين** عن دائرة الإنتاج عموماً ون الـــ F.D.I، أي الاستثمار المباشر الأجنبي، في عمليات الإنتاج، تحديداً. فالصفحة الأولى من كتاب "إمبراطورية الفوضى" تكرر المقولة التقليدية القائلة بأن "الرأسمالية كانت دوماً نظاماً عالمياً" وتعد مرحلة العولمة التي دخلها هذا النظام منذ حوالي 40 سنة، على حد قول **سمير**

**أمين** نفسه، ليست أكثر من تكثيف وتسريع وتشديد لعلاقات التبادل الدولية المعروفة.

بعبارة ثانية لا يتعدى تصور **سمير أمين** هذا للعولمة مستوى سطح نمط الإنتاج الرأسمالي ومظهره دون الولوج إلى عمقه الإنتاجي. في الواقع فإن **سمير أمين** في كتابه، جعل "الاستقطاب" ــ على حد تعبيره ــ و"انتشار أسلحة الدمار الشامل" ــ على حد قوله ــ الصفتان الجوهريتان المميزتان لمرحلة العولمة الجديدة، كما نختبرها اليوم. في حين أعتقد من جانبي أن الصفة المميزة حقاً للعولمة هي شيء آخر تماماً، كما بيّنت وشرحت، وهي صفة اقتصادية قبل كل شيء وبامتياز.

ب- لا أعتقد أن العولمة تساوي الفوضى، أو هي الفوضى لا أكثر، كما يوحي عنوان كتاب سمير أمين وكما توحي محتوياته وتحليلاته.

لا شك أنه في العولمة الكثير من الفوضى والتناقض والتضارب والميول المتنافرة والقوى المتضاربة وعمليات الاستقطاب الواسعة...الخ، لكن النظام ككل ليس فوضى، وليس محكوماً بالفوضى بالتأكيد. في كل نظام معقد شيء من الفوضى والتناقض والتضارب، وكلما ازدادت حيوية هذا النظام وتسارعت حركيته وتكثّفت ديناميكيته كلما ازدادت عناصر الفوضى الموجودة فيه حكماً دون أن يعني ذلك أن الفوضى على وشك التهامه أو تدميره. لا أستبعد أبداً أن تكون عناصر الفوضى التي يلحظها سمير أمين في نظام العولمة مجرد جزء طبيعي وعادي من حركيته ونتيجة جانبية غير مقصودة من نتائج ديناميكيته لا أكثر. يجب أن لا ننسى بهذا الصدد أن تعويل الاقتصاد الماركسي منذ القرن الماضي على ما يسمى "فوضى الإنتاج الرأسمالي" وتناقضاته الداخلية كعامل أساسي في انهيار النظام بأكمله لم تجدِ نفعاً. وبرهنت التطورات اللاحقة أن الرأسمالية قادرة على التعامل مع عناصر الفوضى الموجودة فيها ومع التناقضات الكامنة في بنيتها بشكل خلّاق يوظفها كلها في التحليل الأخير في خدمة المزيد من الرأسمالية. في الواقع برهنت الرأسمالية التاريخية، على ما يبدو لي، أن الفوضى والتناقض والتضارب ليست عوامل انهيار ودمار دوماً بل كثيراً ما تكون علامات حيوية ونشاط وتجدد وصحة وقوة.

يضاف إلى ذلك أن نظام العولمة الآخذ في التبلور يدار بكلتيه من مواقع المركز بكفاءة عالية. كما تعمل آلته بكفاية جيدة جداً، على ما يبدو لي، وهو يحقق هدف التراكم في ظل الشروط الجديدة بشكل ممتاز بعد إزاحة خصومه وأعدائه من وجهة، الواحد تلو الآخر. لذا لا أرى أن الفوضى عل وشك أن تبتلعه أو هي على وشك أن تؤدي إلى انهياره.

لذا أقول إن عملية نعت إمبراطورية العولمة ونظامها بالفوضى وحدها وتسميتها باسم "إمبراطورية الفوضى" لا أكثر هي أقرب إلى تمنيات أهل الأطراف وإلى التفكير الرغبي العالم ثالثي مما هي إلى التحليل الموضوعي والوصف الدقيق والمطابق لواقع الظاهرة الموصوفة وحقيقتها.

– هل سيؤدي أخذ العولمة مجراها الطبيعي إلى نشوء نمط إنتاج واحد يسيطر في كل مكان وفي كل القطاعات وفي كل البلدان والأصقاع على وجه الكرة الأرضية على الرغم من تفاوت مستويات إنجاز نمط الإنتاج هذا من مكان إلى آخر؟ أي هل سيؤدي أخذ العولمة مجراها الطبيعي إلى سيادة نمط إنتاج عالمي أو عولمي حقيقي واحد له قواه المنتجة وله علاقات إنتاجه الملائمة والمتميزة وله بنيته الفوقية العولمية المناسبة وله دائرته التبادلية والتوزيعية التسويقية والتجارية الملائمة، وله أيديولوجيا وفكر وثقافة وأدب معبرة عنه وعن طبيعته؟ لا أعتقد أن أحداً يعرف الجواب... لكن السؤال جدير، في نظري، بالتأمل والبحث والدراسة والاستقصاء والنقاش.

– أم هل سيؤدي أخذ العولمة مجراها الطبيعي إلى نشوء تشكيلة اقتصادية ـ اجتماعية واحدة تتمفصل فيها مجموعة من أنماط الإنتاج وأشكاله في ظل قيادة نمط الإنتاج الرأسمالي وهيمنته ومع احتواء التشكيلة العولمية على تنوع واسع من المجتمعات والدول والأنظمة السياسية والثقافات الوطنية والقومية والأقوامية والمحلية...الخ، وبحيث يكون لهذه التشكيلة الناشئة قاعدتها التحتية الاقتصادية وبنيتها الاجتماعية المدنية العولمية (مجتمعها المدني) ومن ثم بنيتها الفوقية السياسية الأيديولوجية والحقوقية والفكرية والثقافية الملائمة...الخ؟ لا أعتقد أن أحداً يعرف لكن السؤال جدير، في نظري، بالتأمل والبحث والدراسة والاستقصاء والنقاش.

طرح الزميل **طيب تيزيني** في محاضرة له ألقاها في الأسبوع الثقافي الرابع (جامعة دمشق) تحليلاً يقول إن أزمة الثقافة العربية الراهنة هي أزمة انسداد آفاق الفئات الوسطى ـــ حاملة هذه الثقافة ـــ في المجتمعات العربية المعاصرة. لكنني أتساءل: ألا يجوز أن تكون أزمة الثقافة العربية الراهنة هي أزمة الفئات والطبقات والشرائح والقوى الاجتماعية العربية كلها في محاولتها التكيف المفاجئ والتأقلم السريع مع البيئة العولمية الجديدة ومع شروطها ومتطلباتها وإيقاعاتها ومستلزماتها التي لا تحيط بنا من كل صوب فقط، بل تضغط علينا من كل الجهات وتنفذ فينا من الجوانب كلها؟ بخاصة إن تذكرنا أن أي كائن حي يمر بأزمة حادة حين تطرأ تبدلات سريعة ومفاجئة ونوعية على البيئة التي تحيط به والتي يتفاعل معها ويتغذى منها ويغذيها مما يفرض عليه الاستجابة والتكيف والتأقلم أو الضمور والتراجع حتى حد الانقراض. إن البحث العربي

عن وسائل جديدة ومشاريع جديدة وأفكار جديدة ومناهج جديدة للتعامل بشيء من النجاعة مع البيئة العولمية الجديدة هي الأزمة بعينها، إن كان على المستوى الثقافي أو الاجتماعي أو الاقتصادي.

أختتم كلامي أولاً بالاعتذار إلى زملائي علماء الاقتصاد والاجتماعي المحترفين على هذا الاعتداء الصارخ من جانبي على مجال اختصاصهم وعلى هذه الاستباحة قليلة الحياء لموضوعاتهم وهمومهم، وأعزّي نفسي باستذكار قول الاقتصادي الشهير **ألفريد مارشال** ما معناه أنه "على الاقتصاد أن يشغل نفسه أيضاً بغايات الإنسان القصوى ومشكلاته الكبرى"... كما أرجوهم أن يعذروا أخطائي التقنية والمصطلحية وما شابهها لأني سأشاورهم في هذا كله عند إعادة النظر في النص الذي قدمته.

وثانياً بالتذكير بضرورة قيام اقتصاد سياسي نقدي حقيقي للعولمة يتجاوز، بلا شطحات أو أوهام أو عنتريات، مجرد الوصف الفيزيولوجي الكيفي والكمي للظاهرة السائدة حالياً. يتجاوزه باتجاه التفسير والتعليل وكشف المحركات العميقة وتحديد الأسباب القريبة والبعيدة وما إليه، أقول هذا لأن فينومينولوجيا العولمة كما أرصدها الآن، تعمل في الغالب لا على تغيير العالم ولا على فهمه ولا على تفسيره، بل تعمل على تكريسه وتسويغه وتبريره وعقلنته على حساب الطرف الأضعف في المعادلة.

## عبد الرزاق عيد

### ما هو جديد العولمة؟

تابعنا مؤخراً بعض مساهمات الباحثين العرب في ندوة "العرب والعولمة" التي دعا لها "مركز دراسات الوحدة العربية" حيث نشرت السفير مختارات من هذه المساهمات، بالإضافة إلى عروض وتعقيبات على أعمال الندوة، والبحوث المقدمة، ومع ذلك، فإن السؤال عن العولمة غدا أكثر غموضاً وارتباكاً واضطراباً، ما هو جديدها وما هي المبررات لولادة هذا المصطلح وشيوعه وتداوله بهذه العراضات الفكرية والثقافية عربياً، حيث يتم التوقف عند ترجمة كلمة Globalisme هل هي كوكبة أم عولمة، وهل علينا أن نتعولم أو نتكوكب، وهل عملية العولمة صيرورة رأسمالية ضرورية لن تأخذ رأينا ولن تستشير هويتنا، ولا ذاتيتنا الثقافية والتراثية والحضارية، أي أنها ضربة لازب حيث لا بد مما ليس منه بد، وحيث الحصافة تقتضي المسارعة لحجز موقع في قاطرتها السريعة، وعلى هذا فلا بد من المشاركة، على اعتبار أن العولمة الحديثة تسير بسرعة بينما الوحدة الاقتصادية العربية لا يبدو تحقيقها ممكناً على المدى القريب حسب قول الرئيس المنتدب للجامعة الأمريكية سمير المقدسي، الذي يثني وجيه كوثراني في السفير (السبت 1997/12/27) على المعيته في معاينة مفارقات الواقع العربي والعالمي، وألمعية حازم الببلاوي المعقب الثاني على ورقة إسماعيل صبري عبد الله الذي يغدو حسب ـ كوثراني ـ صاحب خطاب عالمثالثي، كان المعقبون أجدر بتقديم بحوث بدل بحث إسماعيل صبري عبد الله العالمثالي المتخلف أيضاً عن نباهة بول سالم مدير المركز اللبناني للدراسات، الذي قدم بحثاً لافتاً عن "الولايات المتحدة والعولمة" حيث يلاحظ محرر السفير كوثراني ـ بعد حملة التوبيخ والتهزيء لإسماعيل صبري ـ تلك المتابعة للمستجدات العالمية في تحليل بحث سالم: حيث نظام التحالفات الأميركية المتجددة دوماً تؤكد قدرة الولايات المتحدة على تحمل عجز ميزانها التجاري واسترداد دورها المركزي المرتقب في الاقتصاد العالمي، وشيوع ثقافتها الشعبية عالمياً وسيطرتها على الأذواق، هذه العولمة بوجهها الأميركي الاقتصادي والسياسي والثقافي التي تنحو نحو الهيمنة هل من سبيل لمواجهتها والتعامل معها عبر مشاركة عربية فاعلة ومؤثرة وضابطة أو معدلة لوطأة هذه الهيمنة؟ ذلك هو السؤال الذي يؤرق قسم قضايا وآراء في السفير، وهو سؤال لمحرر السفير كيف نشارك عربياً بشكل فاعل بعملية تعديل وطأة الهيمنة الأمريكية؟

ولهذا بدا خطاب إسماعيل صبري عبد الله عالمثالثياً لأنه ليس خطاب مشاركة في التعديل، بل هو خطاب وطني قومي وداعية لتنمية مستقلة قائمة على مفهوم Selectire delinking الانسلاخ الانتقائي، حيث الاستيراد بقدر حاجاتنا المخططة بعد دراسة، والتصدير بما يكفي لتغطية تكلفة الاستيراد، (السفير 1997/12/25) وعلى هذا فهو ليس داعية مشاركة ولا داعية الانسلاخ، وليس مبهوراً أو مأخوذاً بهذه التقليعة النظرية البراقة المسماة عولمة، تماماً كجلال أمين الذي لا يرى فيها سوى تلك الطفرة التكنولوجية التي تعود إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، ومن ثم ظهور الشركات المتعددة الجنسيات، وليست المتعددة حسب الباحث ـ التي لم يعد يناسبها بقاء الحدود أو الدولة القومية، التي كانت ضرورية سابقاً عندما كانت الأمة الوحدة الأولية للسوق، والدولة رب عمل أساسي، ومشترياً رئيسياً للسلع والخدمات، وعلى هذا فإن الجديد في هذه العولمة، هو التغيير الملحوظ على دور الدولة، ومن ثم انهيار أسوار عالمية أمام عملية التوسع الرأسمالية الملازمة لها، حيث كانت تحتمي بها أمم وشعوب (الاتحاد السوفيتي ـ أوربا الشرقية ـ الصين) من الرأسمالية المتوحشة، وعلى هذا فهي ليست ظاهرة جديدة نوعياً، بل تعود إلى ما يقارب الخمسة قرون (السفير 1997/11/25) ولهذا فإن عزمي بشارة الذي قدم نصاً نظرياً رفيعاً عن بعض جوانب العولمة إسرائيلياً يشير بأن اتخاذ المواقف سلباً أو إيجاباً، شجباً أو تأييداً من عملية العولمة في إسرائيل، لا تثير سوى الابتسام لأنها منشغلة عن ذلك بتأسيس وضعها الاقتصادي ضمن العملية الجارية. (السفير 1997/12/27) مما يومئ إلى أن هذا الهوس العربي بالعولمة ليس إلا ردة فعل نفسية يقوم بها العقل العربي الذي طالما شكك بفعاليته ونجاعته تجاه الوقائع التي تصادمه والموضوعات التي تستثيره، فراحت تحركه دوافع نفسية تتحكم بآلياته، أكثر من شغله وفق قانونياته العقلية الذاتية المستقلة عن هذه المؤثرات النفسية والشعورية.

فما إن يكتب فوكوياما مقالاً في الصحافة عن نهاية التاريخ، حتى تنتفض الأقلام متحدية، مبارزة، بأن التاريخ لا يزال في بدايته ينتظر العرب حتى يمتطوا صهوته، فلا يبقى مثقف لا يدلي بدلوه، ليبرهن على معاصرته، ومتابعته لما يجري، ولنبرهن أننا نحن العرب لسنا مغفلين أو غافلين عما يحدث وراء ظهرانينا،وليس صحيحاً أننا أمة لا تقرأ كما يدعي الإسرائيليون. هكذا هاجت الأقلام أيضاً أمام تقليعة صراع الحضارات (هينتنغتون)، وحرب الثقافات، فسلت سيوف الفكر للذود عن حياض الذات الثقافية للأمة لتحافظ على طهارتها

وبكارتها من الاختراق الثقافي، فنهضت مشاريع ثقافية كاملة تؤطرها هذه التقليعة، وتوجه إشكالاتها مقالات صحفية (فوكوياماو هينتنغتون) تتناسب مع زمن العولمة التي ليست هي بحاجة لتبرير أو تفسير أو تعديل أو تأطير أو تنظير، ما دامت قادرة على تعميم نمطها الأمريكي ولو كره الكارهون، إنها ببساطة نبتة طبيعية في حقل حرث وزرع عبر قرون خمسة من الرأسمالية التي لم تتوقف لحظة واحدة عن العولمة، باعتبار العالمية سمة ملازمة لبنيتها التكوينية إذ هي تحطم الحدود والحواجز الإقطاعية، فالقومية فالدولتية اليوم.

فالرأسمالية، استبدلت الأطروحة الأونطولوجية عن الوجود الذي كانت بدايته (الكلمة) لاهوتياً، إلى الوجود الذي بدايته (الفعل)، إنها تفعل، تصنع، تنتج، وتترك للآخرين حق وضع المشاريع الكبرى عن التراث والمعاصرة، وعن وجوه العقل العربي البيانية والعرفانية والبرهانية، حيث صاحب المشروع النقدي للعقل العربي (الجابري) لم يقدم في الندوة المذكورة، سوى لمامات لما ينثره هنا وهناك على المنابر، فهو يميز لنا بين العالمية والعولمة، تمييزاً، لا نعرف إلى أية مرجعية نظرية أو تاريخية أو واقعية يستند في هذا التمييز، وكأن عالمية الرأسمالية ما قبل العولمة كانت تنتج وعياً كونياً إنسانياً ديمقراطياً، لكنها مع شيطان العولمة تحولت إلى قوة اختراق، وكأننا نحن العرب لم نخترق، إلا في زمن العولمة، وبإصبع كلينتون ونتنياهو فقط!

وسط هذه الجلبة التي تستثيرها صرعة العولمة يقدم المفكر المعروف الصديق الدكتور صادق جلال العظم مقاربة لموضوعة العولمة، تحت صيغة سؤال "ما هي العولمة؟".

رغم أن الدكتور صادق يختتم ورقته بالاعتذار إلى الزملاء علماء الاقتصاد والاجتماع لقلة حيائه إذ هو يعتدي بشكل صارخ على اختصاصهم ويستبيح موضوعاتهم وهمومهم، لكن المقاربة التي قدمها لا تبرر هذا الاعتذار إلا إذا اعتبرنا هذا الاعتذار ضرباً من ضروب التواضع الذي ملؤه الاعتداد والثقة، إن القراءة التي تقدمها المقاربة رغم ما تثيره من خلاف إيديولوجي وسياسي مع الباحث فإنها على المستوى المعرفي هي القرءاة النادرة التي قالت جديداً، فيما يخص العولمة، وهذا الجديد المستنبط من قراءة الظاهرة هو الذي يبرر المشروعية النظرية لتداولها في صيغة اصطلاح العولمة، بوصفها ظاهرة جديدة نوعياً في صيرورة تطور الرأسمالية، رغم الاختلاف الشديد الذي تستثيره الوظيفة الأيديولوجية والسياسية لهذه القراءة المعرفية كما أشرنا، فإذا صح التعريف الذي يقدمه لها، فإنه بذلك سيبرر مشروعية تداولها كاصطلاح فما هو جديد العولمة؟

يعمد الباحث للإجابة على هذا السؤال إلى التقسيم الكلاسيكي في علم الاقتصاد السياسي والماركسي بصورة خاصة، حيث يميز هذا التقسيم داخل نمط الإنتاج الرأسمالي بين دائرة الإنتاج المباشر ودائرة التبادل، الدائرة الأولى هي عمق نمط الإنتاج الرأسمالي وحقيقته، وهي دائرة الرأسمال الثابت وقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج التي تتم عملية الإنتاج وإعادة الإنتاج في ظلها وضمن شروطها، أما الدائرة الثانية فهي سطح نمط الإنتاج الرأسمالي ومظهره، أي اقتصاد السوق وتداول المال والرأسمال المتحول، وتوزيع الثروة، تبادل السلع والخدمات وما تعنيه من البيع والشراء...الخ.

وفق هذا التمييز يعتبر الدكتور صادق أن مرحلة عالمية نمط الإنتاج الرأسمالي تعود إلى الدائرة الثانية، دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والاستيراد والتصدير، مع بقاء دائرة الإنتاج ودورتها في دول المركز الأصلي وحدها، وهذه المرحلة استمرت حتى منتصف هذا القرن.

بينما العولمة، فهي تنتمي إلى الدائرة الأولى دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها، وهذه المرحلة بدأت بعد منتصف هذا القرن، حيث وفقاً لهذا التحليل ـ وصول نمط الإنتاج الرأسمالي إلى نقطة الانتقال من عالمية التبادل والتوزيع والتداول إلى عالمية دائرة الإنتاج ـ وحيث العولمة بهذا المعنى سترسمل العالم على مستوى العمق بعد أن كانت رسملته على مستوى سطح النمط ومظاهره.

وفق هذا التحليل يستنتج الباحث أن كتاب لينين الذي يؤكد أن "الإمبريالية هي أعلى مراحل الرأسمالية، خاطئ، لماذا؟ لأنه أضحى واضحاً على ضوء تميزه بين مرحلة العالمية والعولمة، إن عالمية دائرة التبادل ليست أعلى مراحل الرأسمالية بالفعل وإن النقلة المنطوية على عولمة أعلى منها وأهم، غير أن الباحث لا يلبث أن يجبر خاطر لينين اعتماداً على تسمية سمير أمين لهذه المرحلة بوصفها "ما بعد الإمبريالية" واعتبار الجابري للعولمة أنها "ما بعد الاستعمار"، على هذا يمكن إنقاذ عنوان كتاب لينين باعتباره يعدُّ عالمية دائرة التبادل الرأسمالية هي أعلى مراحل الرأسمالية! وعلى ضوء هذا التمييز للعولمة، تتم الدعوة لإعادة النظر جذرياً في نظرية التبعية، حول مسألة القطع، ومسألة التنمية المستحيلة، متسائلاً إن كان لا يمكن أن تحل محل فكرة التنمية المستحيلة في ظل العولمة، فكرة التنمية المحدودة مثلاً؟

والمثال الذي تؤسّس عليه القراءة استنباطها النظري هذا هو تجربة النمور أو التنينات الآسيوية الخمسة أو الستة، إذ أن المثال يساق في صيغة البداهة، حيث يعبر أنه "يخطر على البال" هذا المثال (مثال النمور) وليس أن البال ـ

في حقيقة الأمر ـ هو الذي انطلق من هذا المثال ليصوغ ترسيمته النظرية، للإيحاء ببداهة الترسيمة وسطوع برهانها!

وهنا تخلص المقاربة إلى تقديم تعريفات عديدة للعولمة "العولمة هي حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء، في ظل هيمنة المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير متكافئ، ووفقاً للتعريف هذا، فإنها تعني "الانتصار" لنمط معين من السيطرة على وسائل الإنتاج...".

وهكذا فإن كلمة "انتصار" تختصر الموضوع، فيختزل التجريد النظري إلى حدود الواقعة السياسية المتمثلة بزوال الاتحاد السوفيتي...الخ.

وعلى هذا وفي إطار العولمة، وبدون تردد، يغادر النص حذره فيطلق حكماً يثير الذعر في أوصال العالم الثالث، عندما يؤكد "إن الذي يجري تصديره الآن إلى الأطراف هو الرأسمال الصناعي الإنتاجي نفسه" ويمضي النص محاججاً ومفسنداً، ومفسراً ومعللاً، ليدرأ أثر هذا الحكم، فيؤكد لنا أن عملية تصدير الرأسمال الصناعي تتم كلها بقيادة المركز وتحت سيطرته وبما يخدم مصلحته على المدى البعيد، إذن ما قيمة هذا الرأسمال إن كان صناعياً أو تجارياً؟ والنص إذ يحاول أن يظهر توازناً بين الأطروحة والأطروحة المضادة، سرعان ما يبرز المسكوت عنه والمضمر في ثنايا التحليل، من خلال ما يسميه اللسانيون السيكولوجيون (فلتات اللسان)، عندما يقال لنا أن العولمة ورساميلها "ما راح تشيل الزير من البير" ومن المعروف أن هذا المثال الشعبي يساق في إطار المبالغة في الرهان على حل ما، حيث الرهان صحيح لكن يجب عدم المبالغة لكي لا نصطدم بنتائج العولمة، وكأننا حتى الآن لم نصطدم بعد!؟

ما هو المناخ النموذجي الذي تفضله الرساميل العولمية المركزية للاستثمار؟ إنه المناخ الملائم للاستثمار المباشر بحيث يتطلب الاستقرار السياسي، وفرة في قوة العمل، قاعدة تحتية مقبولة، مستوى جيد للاتصالات والمواصلات خبرات تقنية ولغوية ومعلوماتية محلية متنوعة ومتقدمة... الخ، ويختم الدكتور صادق مقاربته هذه بتلخيص تحفظاته على معالجة سمير أمين لمسألة العولمة:

– العولمة في منظور سمير أمين لا تلحظ النقطة النوعية، من عولمة التبادل إلى عولمة الإنتاج، ولهذا لم ير فيها سوى "الاستقطاب" و"انتشار أسلحة الدمار الشامل" باعتبار هاتين الصفتين هما الميزتان الجوهريتان لمرحلة العولمة الجديدة.

– نعت سمير أمين لإمبراطورية العولمة بإمبراطورية الفوضى هي أقرب إلى الأمنيات من قبل أهل الأطراف، لأن فكرة "فوضى الإنتاج الرأسمالي" ومتناقضاته ستقود إلى انهيار تلك الفكرة التي كان يراهن عليها والتي لم تجد نفعاً.

وأخيراً يتساءل عن آفاق العولمة إن كانت ستؤدي إلى نشوء تشكيلة اقتصادية ـــ اجتماعية واحدة تتمفصل فيها مجموعة من أنماط الإنتاج وأشكاله في ظل قيادة نمط الإنتاج الرأسمالي وهيمنته.

أما بالنسبة لنا نحن العرب ما موقعنا في سياق هذه النقلة العولمية؟ يجيب إجابة عامة يرد فيها على أطروحة لطيب تيزيني مفادها أن أزمة الثقافة العربية المعاصرة هي أزمة انسداد آفاق الفئات الوسطى ـــ حاملة هذه الثقافة ـــ في المجتمعات العربية المعاصرة، غير أن الدكتور صادق وانطلاقاً من تحليله للعولمة يقدم قراءته في صيغة تساؤل يرى أن أزمة الثقافة هي أزمة الفئات والطبقات والشرائح والقوى الاجتماعية العربية كلها في محاولتها التكيف المفاجئ والتأقلم السريع مع البيئة العولمية الجديدة ومع شروطها ومتطلباتها وإيقاعاتها ومستلزماتها التي لا تحيط بنا من كل صوب فقط، بل تضغط علينا من كل الجهات وتنفذ فينا من الجوانب كلها؟

إن مناقشتنا لأطروحات الصديق صادق ستتأسس منهجياً على نظرية الثقافة بوصفها إطاراً نظرياً يتيح لكل العناصر المشكلة للظاهرة أن تتراسل وتتحاور داخلياً، حيث يمكن للعنصر الاقتصادي أن يحل محل الاجتماعي والمعرفي محل الأيديولوجي وبالعكس بحركة مكوكية متداخلة ومتفاعلة، سيما وأن الموضوع يستدعي تدخلاً اقتصادياً تقنياً لا ندعيه، وعلى هذا فإن منظور نظرية الثقافة يتيح قراءة النص، أي نص، وفق حاجات القارئ بوصفه مواطناً مدنياً ينتمي لنظام ثقافي قومي، له كل المشروعية أن يختبر الأفكار والنصوص والنظريات على ضوء حاجة واقعه أو الممانعة لها، ومدى أهميتها وقيمتها وفعاليتها الإجرائية لنظامه الثقافي والاجتماعي والسياسي.

وعلى هذا فإن حوارنا مع النص المعروض، سيحكمه منظور إجرائي ينطلق من مفهوم المصلحة، ومن موقع وطني وقومي، أي سينطلق من سؤال، ماذا تعني العولمة لنا كعرب؟

سأتدرج بتناول النقاط الخلافية وفق ورودها في النص:

–تتوقف المقاربة مطولاً عند كتاب لينين "الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية" لا للاهتداء والمقارنة والمناظرة بين زمنين بهدف الوصول إلى

تركيب نظري عبر المراكمة التعاقبية للوقائع والأحداث واستخلاصاتها الفكرية والنظرية، بل يناقش لينين في إطار الخطأ والتصويب، وكأن لينين أستاذ للاقتصاد في جامعة موسكو اليوم، وليس الرجل النظري النادر في التاريخ الذي استطاع أن يجعل من أفكاره واقعاً، أي أن ينقل هذه الأفكار من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان، فجمع في شخصه جان جاك روسو وروبسبير معاً، على اعتبار أن الثورة الفرنسية ساهم في صناعتها المفكر من جهة والمناضل من جهة ثانية.

ولهذا فإن مناقشة آراء لينين تخطيئاً أو تصويباً، وثورة أكتوبر بوصفها خطأ أو صواباً تاريخياً، هي مناقشة لاهوتية بامتياز، وهي تحسب زاعمة أنها تفكك المقدس. فالنظرة اللاهوتية إلى الوقائع والظواهر لا تعرّف من خلال نزعة التقديس فحسب، بل قد ينتهك المقدس بأسلوب لاهوتي، وذلك لأن النظرة اللاهوتية إلى العالم هي تلك النظرة التي تجوب فوق صفحات الزمن والتاريخ بحرية سحرية عجيبة، تقدس ما تريد تقديسه، وتنتهك مقدسات باسم مقدسات أخرى، فمطالبة لينين أن يجيب نصياً على متغيرات لم يشهد تاريخ البشرية قرناً مشابهاً في تسارع إيقاعه لهذا القرن الذي يفصلنا عن لينين، هي مطالبة لاهوتية لأنها تعامله كنبي عليه أن يتنبأ ويتكهن ويحدس بالعولمة!

لينين وثورته يجب أن تحتل حيز الرأسمال الرمزي الثقافي والروحي والأخلاقي في سفر البشرية المتطلعة إلى الحرية والتقدم والعدالة، كما كانت الثورة الفرنسية من قبل، وكما ستكون هناك ــ وبالضرورة ــ نضالات بشرية في سبيل الحرية والعدالة. هكذا تغدو اللينينية وثورة أكتوبر رأسمالاً رمزياً لا يجوز تتفيه الرموز من خلال وضعها أمام أسئلة ليس مطلوباً الإجابة عنها، كما يفعل السلفيون عندما يطالبون القرآن أن يكون سفراً في العلوم والرياضيات والفيزياء...الخ.

ويحضرني في هذا السياق التتفيهي للرأسمال الرمزي للبشرية، مقارنة قام بها غالي شكري بين لينين وجاك بيرك، حيث حسب ــ شكري ــ يصحح بيرك للينين أخطاءه الفلسفية، وذلك في مقدمة أطروحة الدكتوراه التي كان يشرف عليها أستاذه (بيرك) ذاته، والمنشورة بالعربية تحت عنوان "تجربة النهوض والسقوط في الفكر المصري".

لم أسق هذا المثال، إلا من باب التداعي، وليس الهدف منه المقارنة بين الموقعين، بل إني أكبر صادق عن أن تحركه الدوافع التي حركت شكري باتجاه أستاذه (بيرك) الذي أظن أن الأخير كان سيرفض هذه المقارنة لو كانت من طالب فرنسي، لكن الرجل كان قد اعتاد على هذا الرياء من طلابه العرب، فأفسدوه حتى غدا طاووساً في أواخر حياته!

– تقــدم المقاربة تعريفها النظري الذكي للعولمة، ولا يرى المرء المرجعية الواقعيــة لهــذا الــتعريف فــي أي بلد عربي، أي تصدير الرأسمال الصناعي الإنــتاجي لا فــي الدول الصديقة للغرب وأمريكا، ولا في الدول العربية التي تــتوفر عــلى الشــروط المناخية النموذجية لما تفضله الرساميل العولمية، من استقرار سياسي، فليس هناك نظام في العالم أكثر استقراراً ورسوخاً من الأنظمة العربية ملكية كانت أم جمهورية!

أمــا العوامل الأخرى التي تعددها المقاربة (قوة العمل، قاعدة تحتية مقبولة، خبرات تقنية ولغوية ومعلوماتية محلية متنوعة ومتقدمة). فهي متوفرة في عدد من البلدان العربية (مصر ــ العراق ــ سوريا ــ الجزائر) فإذا استبعدنا العراق وســوريا لأســباب سياسية، علماً أنه يفترض للعوامل السياسة ــ وفق منطق الســوق ــ أن لا تقــف عائقاً أمام التوسع الرأسمالي التبادلي أو الإنتاجي، فلو أخذنــا مصــر مــثالاً فســنرى أن مصر تكيفت منذ عشرين سنة بل وربطت مصيرها من خلال كامب ديفيد السادات بالإرادة الأمريكية والإسرائيلية، وكان يفترض أن تتحول مصر إلى قاعدة لعولمة الرأسمال الصناعي، بما تتوفر عليه من قوة عمل، وقاعدة تحتية، وخبرات تقنية، وكل ما تسرده المقاربة من شروط تفضــلها رساميل العولمة الإنتاجية، بالإضافة لما يمكن أن تحققه على المستوى الجيوبوليــتيكي فــي ظــروف الحرب الباردة، وهي تخرج مصر من عالمها العــربي، لتقدم مثال التنمية التي لم تعد مستحيلة كما يذهب الخطاب النظري، للدكتور صادق وهو يرد على مدرسة التبعية، إذ تغدو التنمية ممكنة في ظروف العولمة، وعلى مدرسة التبعية أن تعيد النظر في أطروحاتها على ضوء الانتقال الــنوعي للرأسمالية من العالمية التبادلية إلى العولمة الإنتاجية. لماذا لم يتعولم الاقتصــاد المصــري، فيتصنع ويقدم مثالاً للتنمية في العالم العربي؟ حيث كان بإمكان الأمريكان أن يحققوا فائضين، فائض التبادل وفائض قيمة العمل المأجور الرخيص، بالإضافة إلى أهمية ذلك سياسياً في ظروف الحرب الباردة، فإذا كان ذلك لم يكن كذلك في ظروف الحرب الباردة، والتنافس على كسب مواقع النفوذ، فكيف يمكن ذلك بعد أن أصبح العالم مستباحاً!؟

فهــا هــو أحدا الاقتصاديين المصريين البارزين(د. جلال أمين) يحدثنا في دراسة حديثة عن الاقتصاد المصري، بوصفه لا يستحق حتى أن يكون اقتصاداً ريعياً بمعنى الاقتصاد الذي يعتاش خلال العشرين سنة الماضية على (البترول، قناة السويس، تحويلات العاملين في الخارج، السياسة) ذلك هو الجانب الريعي فــي الاقتصاد المصري، الذي يبدو لجلال أمين أن لفظ (الريع) محترم بالنسبة

لواقـــع الاقتصاد المصري، فالاقتصاد الريعي هو مجرد حصول على دخل بلا جهـد، بيـنما الاقتصاد المصري لا يتوقف عند ذلك، بل يتعيش على الإحسان والشـفقة (الهبات الواردة من بعض الدول الاسكندنافية) أو تخفيض الديون كلما أثبت حسن السلوك تجاه إسرائيل. استناداً لذلك يقترح جلال أمين أن يستخدم بـدلاً مـن اصطلاح "الاقتصاد الريعي" اصطلاحاً مثل "اقتصاد البقشيش" فهذا الاصطلاح هو الأدق تعبيراً عن حقيقة الاقتصاد المصري الآن (جلال أمين ـ الدولة الرخوة ص 49).

إن النماذج الخمسة أو الستة للنمور الآسيوية، التي تكمن على الأغلب وراء المصـفوفة الـنظرية لمقاربة الدكتور صادق، ها هي تموء كالقطط، بل ها هو الـرئيس الماليـزي يعلن أنه سيصمت ويكف عن المواء، بعد أن تلقى توبيخاً معولماً فائقاً في عولمته من قبل الأب الأمريكي البطركي للعولمة!

لا أظـن أن الصديق صادق سيقول: إن مقاربته مقاربة اقتصادية تقنية بحتة ليس لها مؤدى أو وظيفة سياسية أو أيديولوجية، وذلك لأنه وفق تقدير الكثر من الذيـن يـرون أن الاقتصاد لم يتسيس، والسياسة لم تتأقصد وبابتذال في تاريخ الرأسمالية كما يجري اليوم، ولعل المثال الصارخ لهذا الابتذال يتمثل في صورة زعيم الدولة (كلينتون) التي يتأقطب ويتعولم العالم حولها، يبدو كوكيل لشركات السيارات الأميركية في اليابان، إذن ما هي العولمة، وما هي مميزاتها؟

ليس صحيحاً القول أنها تعود إلى مابعد الحرب العالمية الثانية، كاصطلاح، فقـد تم تناول الخصائص التي أفاضت بذكرها مقاربة صادق للعولمة تحت اسم الاسـتعمار الجديد من قبل الأدبيات اليسارية، كصيغة معبرة عن أشكال التوسع الجديدة للرأسمال المتعدد الجنسيات، أما مصطلح العولمة والنظام العالمي الجديد فـلم ينتشـر ويـتداول كصـرعة وتقليعة فكرية بوصفها نهاية التاريخ، نهاية الأيديولوجيات، حيث لا بناء فوقي ولا تحتي، ولا صراع طبقي ولا قومي، ولا عالم ثالث ولا أول، إلا بعد حرب الخليج التي خاضت أميركا من خلالها حرباً عالمية ثالثة غير مكلفة عسكرياً، لكنها ذات غلال رمزية هائلة لقد كان الاتحاد السـوفيتي في طور الانهيار، وحلف وارسو يتلاشى، فوجدتها الفرصة المناسبة لخـوض حرب استعراضية، تكون بمثابة حرب مجازية رمزية لحرب عالمية ثالـثة، مـا دام الاتحـاد السوفيتي ينهزم وحلفه من تلقاء نفسه، فتم تكبير بلد عالمثالثي صغير، واستطاعت إمبراطورية الإعلام، أن تجعل من العراق وريثاً مجازياً (لإمبراطورية الشر) السوفياتية حيث الانتصار الأميركي لن يكون على العراق بل وعلى كل قوى الشر العربية والعالمثالثية والسوفياتية!

منذ تلك اللحظة التي أخرس فيها بوش غورباتشوف وميتران أي الاتحاد السوفيتي وأوربا باحتقاره لمبادرتهما، بدا واضحاً أن مرحلة جديدة ستدخلها الرأسمالية، فراحت تتناسل المصطلحات والتسميات والصياغات الإعلامية للمنتصر، فكانت العولمة إحدى الصياغات الإعلامية لزعامة أمريكا الحاسمة وبدون منازع للعالم، حيث المزيد من "الاستقطاب" والمزيد من "العسكرة" وانتشار أسلحة التدمير الشامل، كما يستقرئ سمير أمين محقاً.

ولهذا فإن جديد العولمة، ليس سوى إعادة إنتاج لجوهر الرأسمالية المتوحشة على حد تعبير رمزي زكي، وقد انطلقت غرائزها بعد زوال الحواجز الرادعة (الاتحاد السوفياتي) حيث غدت طليقة غير مجبرة على أخذ مصالح الجنوب بعين الاعتبار ما دامت ساحاته وخيراته أصبحت مفتوحة أمامه على مصراعيها دون منافس استراتيجي كما كان عليه الأمر في ظروف الحرب الباردة.

فإذا كانت الرأسمالية في مرحلتها الإمبريالية الاستعمارية الأولى تمثل قاطرة غير واعية للتاريخ، إذ توحد العالم على حد تعبير ماركس، الذي كان يرى في دورها الاستعماري وجهين مزدوجين (التقويض والإنشاء) لكن المرحلة الجديدة هي مرحلة تقويضية، هدامة، مدمرة لا تنتج إلا معادلها الأكثر بشاعة، فالرأسمالية في مرحلة عالميتها الأولى إذ كانت تدمر البنى التقليدية للمجتمعات المتأخرة فيما يخدم عملية نهبها الإمبريالي، كانت تولد بالمقابل شعوراً بالهوية الوطنية والقومية، راح المستعمر يصوغها في وعي قومي حديث، حيث ولادة الوعي بالتأخر يتحايث مع ولادة الوعي بالتاريخ، فتناسلت من صلب هذا الوعي مفاهيم النهضة، اليقظة، التنوير.

لكن التوسع المعولم اليوم، لا ينتج مضاده التقويضي للهوية، والأنا الثقافية لشعوب الجنوب، إلى في صورة أصوليات من النموذج الأفغاني والجزائري، وحروب أهلية، قبائل، أثنيات أقوام، أو وعي حداثي يعمم ثقافة حسية تهبط بالمعرفة إلى مستوى الإدراك المتلفز المتعدي في المفعولية والمتعدد الجنسية.

إنها عولمة تقويضية، بما فيها للنمور الآسيوية التي كانت امتداداً ضرورياً لتوسع الرأسمالي الياباني، ومثالاً مفيداً في ظروف الحرب الباردة، لكن العولمة القائمة على المزيد من (الاستقطاب) حسب أمين حول الولايات المتحدة الأميركية، لم تعد تبالي بمصالح الإمبرياليات الأخرى، ولا بالأمثلة التي كانت مفيدة كنماذج في ظروف الحرب الباردة.

فما هي العولمة إذن ؟

إنها الرأسمال الأميركي + العسكرية الأميركية= بلطجة من طراز تقني رفيع، هكذا يتوسع الرأسمال الأمريكي وهو يحمل في يده بلطة، إنه توسع إمبريالي نووي جديد.

إن ما يدعو للاستغراب أن يكون العرب هم الأكثر اهتَماماً وتجاوباً مع هذه العولمة، والتي لا تثير سوى ابتسامة السخرية في إسرائيل، وهم أكثر شعوب الأرض امتهاناً وإذلالاً من قبل الأميركان، والأغرب أن مفكراً يسارياً وطنياً من طراز الصديق صادق جلال العظم، وهو الأكثر معرفة بالمجتمع الأميركي يتصور بأن العولمة يمكن أن تفتح آفاقاً لتنمية كانت مستحيلة من قبل، أي يمكن أن تفتح آفاقاً لتنمية ممكنة!

ولكي لا أبدو متعنتراً، وصاحب شطحات وأوهام إيديولوجية، كما يحذرنا الدكتور صادق في خاتمة مقاربته، سأحيله إلى نص لمفكر أميركي يساري معروف وهو يكشف جديد العولمة وجوهر النظام العالمي الجديد دون أن يكون له أية صلة بعنتر أو بعبلة أو بأصحاب الشطحات، يقول تشومسكي: "إن القادة السياسيين في واشنطن ولندن، قد تسببوا بسياساتهم في مجموعة من الكوارث الاقتصادية والاجتماعية في داخل بلادهم مما لا يعرفون له حلاً، باستثناء حل واحد هو استخدام ما لديهم من قوة عسكرية، فبناء على نصائح رجال الأعمال قد يقوم هؤلاء القادة السياسيون بتحويل دولهم إلى دول مرتزقة، تقوم بدور أشبه بدور المافيا الدولية فتبيع "الحماية للأغنياء" تحميهم مما يتعرضون له من "أخطار" العالم الثالث، وتتقاضى في مقابل هذه الخدمات المبالغ المناسبة، فالثروات التي تحول إلى هذه الدول من دول النفط بالخليج، تقوم بدعم الاقتصاد المنهار في أمريكا وبريطانيا، في الوقت الذي تقوم فيه أوربا، بقيادة ألمانيا ومن بعدها اليابان، بمهمة إدخال نمط أمريكا اللاتينية في النمو إلى تلك الأجزاء المنهارة من الإمبراطورية السوفيتية، بينما يقوم موظفو جهاز البيروقراطية السوفياتية المنهار بتشغيل المكاتب الجديدة التي سوف تفتحها الشركات الأجنبية لفروعها في الاتحاد السوفياتي. أما بقية العالم الثالث فسوف يجري الحكم فيه والسيطرة عليه عن طريق استخدام الضغوط الاقتصادية، إذا كانت هذه كافية، أو بالقوة العسكرية إذا لزم الأمر، هذه هي أهم معالم "النظام العالمي الجديد" الذي جرى تخطيطه، والذي تظهر لنا سماته بوضوح بمجرد أن نتخلص من الشعارات والأوصاف الجوفاء المضللة التي يستخدمونها في وصفه".

ذلك هو صوت المفكر اليساري الصادر من جوف وحش الرأسمالية المعولمة، والأولى بنا أن نسمع لتشومسكي المفكر، وليس للإعلام المدبّر صاحب الشعارات والأوصاف الجوفاء على حد تعبيره.

إن صـــادق جلال العظم ذا التاريخ اليساري العقلي والفكري الشجاع، والذي توج سيرته الفكرية بكتابه الذي يعلو فوق سقف الثقافة العربية "دفاعاً عن المادية والـــتاريخ" والذي يرتقي فيه إلى مستوى المناظرة الفلسفية عالمياً، والذي أثبت مـــن خلالـــه أنه المثقف الأخلاقي بحق، عندما رفع راية الماركسية كعلم وهي تـــنكس مـــن قـــبل أصحابها لاهوتي ومديري المقدس في المركز والأطراف، وجاهر بيساريته، عندما كان الكثر يتوارون خجلاً من تاريخهم اليساري، ليجدوا لهم موقعاً في عالم المافيا الدولية المرتزقة على حد تعبير تشومسكي.

أقـــول إن الفكـــر العربي، والثقافة العربية، بحاجة إلى صادق جلال العظم اليساري المفكر سياسياً وطنياً وقومياً، وليس اليساري فكرانياً!

وأخيـــراً، وبعد أن احتطت وتحصنت بشجاعة خطاب تشومسكي من الاتهام السائد بالشعارية والخطابية الأيديولوجية المشاعرية، أقول إن هذه العولمة ليست ســـوى "عَمْوَلة" حيث تبدو الولايات المتحدة فيها بصورة البلطجي العالمي الذي يحمـــل بلطـــته مهدداً للحصول على "عَمْولة"، إنها عولمة الارتزاق والعسكرة، القائمـــة على إشاعة ثقافة كوسموبوليتانية استهلاكية سفهه في ابتذالها وتفاهتها الإعلامية المغتصبة للعقل، لتحويل الفرد إلى كائن إدراك، وقد أصاب الجابري في توصيف وظيفة الإعلام في تحويل البشر من كائنات عقل إلى كائنات إدراك في مداخلته عن العولمة.

هـــذه الثقافة تهدف إلى تكريس الفردية، ومن ثم العائلية، فالعشائرية فالقبلية، فالأقواميـــة، فالإثـــنية، لـــلعودة بوعي البشر إلى مستوى ما قبل الوعي القومي (الأمـــويّ) ليكـــون البشر جاهزين في أية لحظة يشاء قادة العولمة أن يفجروا كياناتهم القومية والوطنية إلى شظايا قبائل وطوائف وأقوام عبرالحروب الأهلية، فعـــلى العالم أن يتفكك من أجل الولايات المتحدة التي تريد أن تتأقطب، وعلى الشـــعوب أن تتخـــلى عـــن هويـــتها وثقافاتها، وتاريخها، من أجل المزيد من (القوميـــة) الأميركية، التي ينبغي أن ينظر البشر جميعاً إلى أن مصالحهم تكمن في المصالح القومية لأمريكا أولاً التي هي فوق الجميع، وإلا فحرب الحضارات والـــثقافات والمزيد من تشجيع الأصوليات المذهبية والطائفية، لاستخدامها في الوقـــت المناســـب (الجزائر ــ التونسي والهوتو ــ الصومال ــ مشروع تقسيم العـــراق ــ الســـودان ــ أخيراً (حادث الأقصر) من أجل إعادة مصر إلى بيت الطاعـــة الأمريكية الإسرائيلية، حيث إسرائيل هي البلد الوحيد المسموح لها أن (تـــتقومن) وأن تـــتدخل الدولـــة في الاقتصاد، وأن تملك السلاح النووي، لأنها حسب ــ وزير الدفاع الأمريكي ــ لا تهدد بسلاحها مصالح الولايات المتحدة،

وعلى هذا فالقول بأن مصالح العالم يجب أن تتطابق مع مصالح أمريكا القومية، ليس استنتاجاً نضالياً من قبلنا، بل هو جزء من هذه العنهجية الأمريكية، التي لا تخجل من بلطجيتها المافوية المتوحشة.

إذا كان التوسع الرأسمالي الاستعماري القديم، يكبح من وحشيته تراث من الفكر التنويري، الديمقراطي، فإن الولايات المتحدة لا تملك سوى تراث سلخ فروة رأس الهندي الأحمر، ولهذا فإن صيحة غيفارا "الولايات المتحدة هي العدو اللدود للجنس البشري" لم تكن صيحة ضمير مقهور فحسب، ولم تكن دعوة تعبوية نضالية فحسب، بل كانت توصيفاً في منتهى الواقعية والحس التاريخي السليم لهذا المناضل الفذ.

وأخيراً فالعولمة في المآل ليست إلا الصياغة التقليدية الإعلامية لإخفاء دماء الجنس البشري العالق على فم الولايات المتحدة القذر.

وتعريفنا الأخير هذا، ليس عنترية غيفارية، بل هو الحد الأدنى من عقلانية العقل في الدفاع عن الوجود والنفس.

# صادق جلال العظم

## ما هي العولمة ؟

نجد في ردود الفعل العربية الراهنة عليها (العولمة) اتجاهاً اختزالياً ـ هجائياً معكوساً لا محتوى له سوى انفعالات الحنق والنزق والعصبية والاستخفاف والاستهجان والاستنكار بالنسبة لكلّ ما يمت للعولمة بصلة. ردود فعل تلخّصها أحكام (على الماشي) من نوع "العولمة تعني بناء وحدة السوق واستتباع الشعوب وإلغاء ثقافاتها"، "العولمة هي نفي للآخر وإحلال للاختراق الثقافي محل الصراع الأيديولوجي". "العولمة إرادة للهيمنة وبالتالي قمع وإقصاء للخصوصي". "العولمة طموح بل إرادة لاختراق الآخر" وسلبه خصوصيته وبالتالي نفيه من العالم". "العولمة هي الأمركة"..الخ. ولربما كان أفضل من عبّر عن هذا الاتجاه في الوقت الحاضر هو الدكتور عبد الرزاق عيد وخاصة في مقاله (ما هو جديد العولمة)[16]، هنا أيضاً يحلّ اختزال العولمة إلى مجموعة من القبائح والكبائر المنكرة والمستنكرة بانفعال عظيم، محل التحليل العقلاني للظاهرة، ومحل المحاولات الجادة لتفسيرها عبر تحقيق فهم أفضل لأشياء مثل خصائصها العامة والأساسية؛ أسبابها، محركاتها، آليات عملها، القوى الفاعلة فيها، نتائجها المتوقعة على المديين القريب والبعيد...الخ. لذا لا يجد الدكتور عبد الرزاق من وصف للعولمة وللنقاشات الكثيرة الدائرة حولها عربياً في الوقت الحاضر أفضل من نعتها بـ "التقليعة النظرية البراقة المسماة عولمة". وفيما يلي تعريفاته لها:

"إنّها الرأسمال الأمريكي+ العسكرية الأمريكية= بلطجة من طراز تقني رفيع، هكذا يتوسّع الرأسمال الأمريكي وهو يحمل في يده بلطة، إنّه توسّع إمبريالي نووي جديد..."[17].

كذلك:

"أقول إن هذه العولمة ليست سوى "عَمْوَلَة" حيث تبدو الولايات المتحدة فيها بصورة البلطجي العالمي الذي يحمل بلطته مهدداً للحصول على "عمولة"، إنّها

---

[16] الدكتور عبد الرزاق عيد، (ما هو جديد العولمة؟)، مجلة (الهدف)، العدد السنوي، آخر سنة 1998، ص 80-83.

[17] المرجع السابق، ص 83.

عولمة الارتزاق والعسكرة، القائمة على إشاعة ثقافة كوسموبوليتانية استهلاكية سفهة في ابتذالها وتفاهتها الإعلامية المغتصبة للعقل..."[18].

أمـــا حين يحاول الزميل الدكتور عبد الرزاق الإجابة عن السؤال الذي كنت أنـــا قد أثرته في دراسة سابقة لي[19]ــ أي سؤال: ما هيَ العولمة إذن؟ ــ فإنّه يكـــرّر الاخـــتزالية الهجائية التي لحظناها أعلاه بتأكيد أنه لا جديد تحت شمس الرأسمالية التاريخية أبداً، أو على حدّ تعبيره:

"ولهذا فإنّ جديد العولمة ليس سوى إعادة إنتاج لجوهر الرأسمالية المتوحّشة على حدّ تعبير رمزي زكي، وقد انطلقت غرائزها بعد زوال الحواجز الرادعة (الاتحاد السوفياتي)، حيث غدت طليقة غير مجبرة على أخذ مصالح الجنوب بعين الاعتبار، ما دامت ساحاته وخيراته أصبحت مفتوحة أمامها على مصراعيها دون منافس استراتيجي، كما كان عليه الأمر في ظروف الحرب الباردة"[20].

بعبارة ثانية، إنّ اختزال العولمة إلى (البلطجة) و"الغَمْوَلَة" و(الارتزاق) و(انفلات الغرائز المتوحشة) ليس أكثر فائدة بكثير في تشخيص الظاهرة وفهمها جدّياً من اختزالها الآخر إلى (الفضاء السبراني) و(الاقتصاد الناعم) و(الأعداد الأثيرية) و(الإشارات المسجلة على ألواح الكترونية). من هنا ضرورة محاولة الإجابة عن السؤال الأساسي المطروح: ما هي العولمة؟ إجابة مسؤولة ومدروسة وموضوعية، بعيداً عن محض التغنّي بها، من ناحية، ومحض التفجّع منها، من ناحية ثانية، ومحض الاكتفاء بوصفها ظواهرياً، من ناحية ثالثة. ومن شأن إجابة كهذه، على ما أعتقد، أن تسهّل أيضاً الردّ على السؤال الذي يؤرق الدكتور عبد الرزاق حقاً (ويؤرقنا جميعاً كذلك)، أي ماذا تعني العولمة بالنسبة لنا كعرب أحياء اليوم؟ في الواقع تكمن نقطة الضعف الأخرى في مداخلة الزميل، في نظري، في رغبتها الجامحة في التصدّي لسؤال ماذا تعني العولمة بالنسبة للعرب اليوم؟ قبل أي تناول جدّي للسؤال الأسبق منطقياً ومعرفياً وبدونه، أي سؤال: ما هي العولمة أصلاً؟

أريد لفت الانتباه كذلك إلى أن اختزال المنظّرين العرب (وغيرهم أيضاً) لظاهرة العولمة إلى أشياء مثل (تكنولوجيا الاتصالات) و(ثورة المعلومات)

---

(18) المرجع السابق.

(19) (ما هي العولمة؟)، مجلة (الطريق)، بيروت، عدد 4، تموز ــ آب (يوليو ــ أغسطس)، 1997، ص 26-44.

(20) مجلة (الهدف)، مرجع مشار إليه سابقاً، ص 83.

و(مجتمع المعرفة) وعالم (الشركات متعددة الجنسيات والمتعدّية لها) وإلى (قوانين السوق) و(عالمية السوق) و(مرجعية السوق)...الخ، تنطوي، أولاً، على ميكانيكية تقنوية فجّة تتّهم بها عادة الماركسية والتفسيرات الماركسية عموماً.وتنطوي، ثانياً، على اقتصادوية بدائية مبتذلة ـــ ما زالت تتهم الماركسية حتى اللحظة الحاضرة ـــ تحوّل الدول والحكومات والأنظمة القائمة اليوم في العالم أجمع إلى ما ليس أكثر من "اللجان التنفيذية" المحلية للسوق الدولية أو العالمية أو العولمية أو لشركاتها العملاقة وما شابه. وتنطوي، ثالثاً، على ارتداد، ضمني أحياناً وصريح في أحيان أخرى، إلى الطروحات القديمة ـــ الجديدة التي نادت بها مدرسة "نهاية الأيديولوجيا"[21] و"المجتمع بعد الصناعي"[22] و"المجتمع التكنوتروني"[23] و"المجتمع بعد الرأسمالي"[24] و"مجتمع الرفاه"[25] و"مجتمع الاستهلاك الجماهيري الواسع"[26] بالإضافة إلى "نهاية التاريخ" و"نهاية الحداثة" و"نهاية السياسة" حيث يفترض بالمعرفة والتكنولوجيا العالية والتخزين الالكتروني للمعلومات والاتصالات اللحظية والذكاء الفطري والمكتسب[27]... الخ، أن تشكّل كلها المحركات الأولى لمجتمعات المركز

(21) راجـــع: Daniel Bell, The End of Ideolog: Harvard Yniversity Press. Cambridge, Massachusetts, 1960, 3d edition 1988.

(22) راجـــع: Daniel Bell, The Coming of Post Industrial Society, Harper and Collins Basic Bookd, New York, 1973, 2 nd edition 1976.

(23) راجع: s Role in the Technotronic Era, Greenwood publishing group Zbigniew Brzenzinski, Between Two 'Inc, Westport, Connectict, 1970. Ages: America

(24) يـــبدو أن أول مـــن اســـتخدم مصـــطلح المجتمع "بعد الرأسمالي" هو عالم الاجتماع الأمريكي رالف داهريـــندورف (Ralph Dahrendor، في كـــتابه: Class and class conflict in an Industrial society, stanford University press, palo alto, California, 1959.

يحمل أحد فصول الكتاب العنوان التالي: (الطبقات في المجتمع بعد الرأسمالي)".

(25) راجـــع: John Kenneth Galbraith, The affluent society, Houghton Mifflin Co Boston, 1958, 2 nd edition 1960.

(26) راجـــع: W.W. Rostow, Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto, Cambridge University press, New York,1960.

(27) راجع: Steven Fraser, The Bell Curve Wars: Race, Intelligence, and the Future of America, Harper Collins Basic Bookd, New York, 1995.

المتقدمة ولتطوّرها ونموّها وتحولها بدلاً من المحركات المعهودة قبلاً والمشخّصة سابقاً.

عـاب عليّ الزميل الدكتور عبد الرزاق عيد مناقشة "لينين في إطار الخطأ والتصويب، وكأن لينين أستاذ للاقتصاد في جامعة موسكو اليوم". كما اعتبر أن مناقشتي "آراء لينين تخطيئاً أو تصويباً، وثورة أكتوبر بوصفها خطأ أو صواباً تاريخيـاً، هي مناقشة لاهوتية بامتياز..."[44] أوافق صديقي الدكتور مئة بالمئة بأن مناقشة أي حدث تاريخي كبير ـ ثورة أكتوبر أو غيرها ـ بالقول إنه كان خطأ تاريخياً كبيراً أو صغيراً أو العكس هي مناقشة لاهوتية عبثية بامتياز. لكن أقـول بحق نفسي إنني لم أقدم في يوم من الأيام على هذا النوع من المناقشات الغيبية لأحداث التاريخ، أو على إطلاق هذا النوع من الأحكام عليها. أما عنوان كرّاس لينين فإنه لا ينطوي على أية دعاوى لاهوتية أو أية تأكيدات غيبية، بل يـنطوي على أطروحة علمية تاريخية تتناول جوانب معيّنة من عالمنا الحديث والمعاصر، وتكون بالتالي قابلة للخطأ والصواب، للنقاش والتعديل، للنقد وإعادة النظر، كأي أطروحة عليمة تاريخية أخرى، بغضّ النظر عمّا إذا كان صاحبها أستاذاً في جامعة موسكو أو قائداً لأعظم الثورات في هذا العصر ومهندساً لها. لهذا يبدو لي وكأن موقف الدكتور عبد الرزاق هنا يعمل على سدّ الطريق أمام أية محاولة لإعادة فتح النقاش الحي والجاد لأطروحة لينين المعروفة على ضوء تطـوّرات تـاريخ القرن العشرين وأحداثه منذ ثورة أكتوبر وحتى يومنا هذا، وعـلى الاسـتبعاد المسبق لأية مقاربة تهدف لامتحانها مجدداً بمراجعتها على قراءاتنا اللاحقة لتاريخ العالم المعاصر ومستجداته، بخاصة بعد انهيار التجربة السـوفييتية على النحو الذي شاهدناه وبعد تقدّم واقعة العولمة وخطاباتها فوراً ليبتوءا مركز الصدارة في الشأن العام محلياً وإقليمياً ودولياً.

تنطـبق اعتـبارات مشـابهة كـثيرة على نظرية التبعية ونموذج المركز والأطراف، كما عرفناهما في الستينات وما بعدها. أقول هذا لأن التمعّن مجدداً في نظرية التبعية وطروحاتها، ومن مواقع اليوم على ضوء التطورات الحاصلة أخيـراً، يـبيّن أن المصطلحات والمفاهيم والتصورات الحاسمة عنها في تحليل طبيعة العلاقة بين المركز والأطراف هي من النوع التالي: التبادل التجاري غير المـتكافئ، الاسـتغلال، نهب العالم الثالث، مواد خام، سوبّر ـ أرباح ( Super profits)، فـرص للاسـتثمار غير المنتج، تصدير رؤوس أموال، كومبرادور،

---

(44) مجلة (الهدف)، مرجع مشار إليه سابقاً، ص 82.

الميركانتيلية العالمية، الفائض الاقتصادي المنهوب، التنمية الرثة، البورجوازية الرثة الدور المركزي للبنوك والمصارف ورأس المال المالي... الخ. واضح أن هـذا الجهـاز من المصطلحات والمفاهيم والتصورات والتحديدات والتمييزات والتحـليلات ينـتمي كلـه إلى دائرة التبادل والسوق والسطح في نمط الإنتاج الرأسـمالي، والأقـل من قليل من تصورات هذا الجهاز له علاقة جدية بدائرة الإنتاج، إن كان ذلك على مستوى الدراسة النظري أو الوصفي أو التجريبي أو الإحصائي.

# القسم الرابع

## ندوة فكرية:
## المجتمع الاستهلاكي
## والبلدان العربية النامية
## الانعكاسات الاجتماعية والفكرية والثقافية

أدارها:
الدكتور عبد الرزاق عيد
المشاركون:
الأستاذ: حنا مينة
الأستاذ: سعد الله ونوس
الدكتور: صادق جلال العظم
الدكتور: خضر زكريا
الدكتور: رزق الله هيلان
الدكتور: عبد اللّه حنا

# المجتمع الاستهلاكي والبلدان العربية النامية

## الانعكاسات الاجتماعية والفكرية والثقافية

د. عبد الرزاق عيد

تبدو موضوعة "المجتمع الاستهلاكي" وكأنها تنطوي على تناقض، منظوراً إليها من الوجهة الماركسية: هل ثمة مجتمعات غير استهلاكية؟ أي هل ثمة مجتمعات بدون استهلاك؟ واضح أن ذلك محال. فمنذ أن وجد البشر على الأرض لم يكفوا عن الإنتاج ولا عن الاستهلاك.

الاستهلاك، بهذا المعنى، ضرورة حياتية، وهو ثمرة للإنتاج.

وتذكرنا "المقدمة العامة" التي وضعها ماركس حول منهج بحث الاقتصاد السياسي، وحول مقولات هذا العلم (دمجت فيما بعد مع الغروندريسة) بأن الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، عناصر ثلاثة أساسية في كل عضوي واحد تتبادل التأثير، حيث يلعب الإنتاج، كما في كل منظومة، دور العنصر المقرر.

بيد أن دراسة مفصلة للإنتاج الرأسمالي، قادت ماركس إلى تقسيم الإنتاج الاجتماعي بوجه عام إلى قطاعين رئيسيين: القطاع الأول ـــ إنتاج وسائل الإنتاج. القطاع الثاني ـــ إنتاج وسائل الاستهلاك. (رأس المال ـــ المجلد الثاني)، وقادته إلى تقسيم القطاع الثاني إلى فرعين ثانويين: (أ) إنتاج وسائل العيش الضرورية، و(ب) إنتاج وسائل الترف.

وبداهة أن وسائل الترف هي ثمرة إنتاج الترف، وهذا بدوره يعني تكريس قسم "إنتاج وسائل الإنتاج" لتوليد وسائل إنتاج مواد الترف.

ما هو إنتاج الترف؟ أو بتعبير آخر ما هو الاستهلاك الضروري وما هو الاستهلاك الترفي، دون أن ننسى لحظة واحدة أن كلا الاثنين ثمرة لنشاط إنتاجي معين؟ إن الجواب تاريخي، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك. فما كان ترفاً في ظرف تاريخي، يغدو ضرورياً في ظرف آخر. كما أن حركة التاريخ تفرض حاجات جديدة، وتفرض بالتالي وسائل إشباعها.

في ضوء ذلك يمكن القول إن أنماط استهلاك معينة تسود في المجتمعات البرجوازية المتطورة، أنماط استهلاك برجوازية. ومثلما تسعى البرجوازية إلى أن تصوغ العالم على صورتها، إنتاجاً واستهلاكاً، فإنها تعمل بوسائل شتى على

أن تنشر أنماط استهلاكها الترفي. ولا يدور الأمر حول بيع تجاري لسلع من صنف خاص.

وبالطبع فإن البرجوازية ليست مغرمة بالقيم النافعة أي بالقيم الاستعمالية لذاتها، فهي تلهث، كما هو دأبها أبداً، وراء الربح، وراء القيمة التبادلية، وراء الثروة، وراء "الذهب الرنان". بيد أن هذا الجري وراء القيمة التبادلية لا يتحقق ما لم تجد هذه القيمة تعبيرها في أشياء نافعة قابلة للاستهلاك، أشياء نافعة تتنوع وتتشعب بتطور الحياة الاجتماعية.

ومن دون الإيغال في تفاصيل متشعبة، حسبنا القول إن هذه الندوة، أو هذا الحوار، هو فاتحة ندوات عديدة تتناول ظاهرة أنماط السلوك البرجوازي الغربي، وانتقاله إلى مجتمعاتنا العربية، ومحاولة لاستجلاء جوانبه الاجتماعية والثقافية، بل ودوره أيضاً في الصراع الإيديولوجي، أي بتعبير آخر تأثير هذه الظاهرة على أنماط السلوك، ودورها في الصراع السياسي والفكري الراهن والمقبل.

يشارك في هذه الندوة: الروائي المعروف الأستاذ حنا مينة، والمسرحي البارز الأستاذ سعد الله ونوس، والمفكر المعروف الدكتور صادق جلال العظم، والباحثان في الاقتصاد وعلم الاجتماع الدكتور رزق الله هيلان والدكتور خضر زكريا، والمؤرخ الدكتور عبد الله حنا.

وقد انتدبنا من قبل "النهج"(*) لإدارة الندوة التي تدرس النموذج السوري.

**موضوعات الحوار:**

1- الاستهلاك كمقولة اقتصادية: التعريف ــ الاستهلاك الضروري والاستهلاك الترفي.

2- الاستهلاك كمقولة فكرية اجتماعية أخلاقية: وثنية السلعة وعبادة الأشياء.

الاستهلاك وصنمية السلعة وتفريخ الاستلاب، وتغريب العامل عن إنتاجه.

الاستهلاك وتعميق الأزمة الفردية في المجتمع الرأسمالي، وتجريد العلاقات الاجتماعية من مضمونها الإنساني وتفكيك وتمزيق الروابط الاجتماعية.

تأليه الأشياء وعبادتها وانعكاس ذلك على الجوانب الروحية والأخلاقية للبشر، بإطلاق الغريزة الكلبية التي تتقزز من المثل والقيم وكل ما يتصل بالعالم الداخلي للإنسان بما فيها الفن والأدب عموماً، وتدمير الشخصية وانحلالها وانعكاس ذلك على طرائق السلوك وأشكالها وأسلوب الحياة الاجتماعية.

(*) النهج ــ تصدر عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، السنة الثالثة، العدد 9، 1985.

ضغوط النزعة الاستهلاكية التي تدفع بالفرد للتضحية بمعناه الإنساني وذلك باللجوء إلى الغش والرشوة والاختلاس والاستعمال السيء للنفوذ والعمل الوظيفي.

البرجوازية الطفيلية والبيروقراطية وظاهرة الاستهلاك غير الإنتاجي، وسياسة الانفتاح ودورها في تدمير القيم والأخلاق الوطنية.

مبدأ المحاكاة والمثال الغربي.

تأثير الاستهلاك على البنية الديمغرافية ونمط العمران الوطني.

3- الاستهلاكية وانعكاساتها على الثقافة العربية.

الثقافة العربية في مرحلة التوسع الرأسمالي العالمي وإشكالية النهضة بين السلفية والليبرالية. الغزو الاقتصادي والغزو الثقافي.

الأجناس الأدبية بين خصوصيتها الوطنية والاجتماعية وبين استهلاكيتها للنموذج الأدبي الغربي (الرواية ـ المسرح).

الاستهلاكية وانعكاسها على وسائل الإعلام والاتصال (التلفزيون ــ الإذاعة).

الأدب والفن وأساسية دورهما في مقاومة آثار التشويه الذي تلحقه الاستهلاكية بالعالم الروحي للإنسان.

ماذا فعل الأدب السوري تجاه هجمة الأسلوب الحياتي الاستهلاكي (الرواية ــ المسرح ــ الشعر).

## الحوار :

عبد الرزاق عيد:

اسمحوا لي أن أرحب بكم باسم مجلة "النهج" وأعبر لكم عن الشكر والتقدير للمشاركة في هذه الندوة.

إننا نرى في هذا اللقاء، والحوار الذي سيدور فيه، بداية سنسعى إلى استمرارها وتطويرها لتحقيق تفاعل مؤثر أعمق بين المثقفين الوطنيين الديمقراطيين في البلدان العربية للإسهام في إضاءة طريق العمل الوطني والديمقراطي واستشراف المستقبل...

نبدأ حوارنا هذا بمداخلة الدكتور صادق جلال العظم عن المجتمع الاستهلاكي ومن ثم بداية استخدام هذا المصطلح وسياقه التاريخي، والظروف السياسية التي أحاطت بنشأته، وتداوله، ودوره السياسي ووظيفته الأيديولوجية.

صادق جلال العظم :
أريد أن أشكر مجلة "النهج" على دعوتي وإتاحة الفرصة لي للمشاركة في هذه المناقشة.

# المجتمع الاستهلاكي

منذ مدة غير قصيرة، شاع استخدام تعبير "المجتمع الاستهلاكي" ومشتقاته في النقد الاجتماعي والحوارات الثقافية والمناقشات الفكرية. أرجو أن تضيء هذه الندوة بعض المعاني الجوهرية التي حملها وما زال يحملها تعبير "المجتمع الاستهلاكي"، إن كان بالنسبة لاستعمالاته الوصفية أو النقدية أو القدحية أو الأيديولوجية الصرفة.

فيما يختص بمداخلتي، أريد أن أتناول ما أعتقد أنه الاستعمال الأول والأصلي لهذا التعبير وأن أذكّر بالظروف الدولية والسياسية التي أحاطت بنشأته وبدخوله سوق التداول الفكري وميدان التأثير السياسي ومجال الخدمة الأيديولوجية.

(1) أعتقد أن تعبير "المجتمع الاستهلاكي" أطلق بادئ ذي بدء في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع الستينات كمقولة سوسيولوجية وصفية على السطح، يفترض فيها التعبير عن الواقع الاقتصادي ــ الاجتماعي الراقي والمتوازن والجديد الذي وصلت إليه البلدان الرأسمالية المتقدمة وبصورة خاصة الولايات المتحدة نفسها وأوربا الغربية.

(2) أذكّر هنا بالفترة التاريخية التي طرح فيها هذا التعبير في سوق التداول والتأثير: في السنة الأولى من ستينات هذا القرن بدأ السناتور الأمريكي اليافع جون ف. كيندي استعداداته الجدية لدخول المعركة الانتخابية بهدف الفوز بالرئاسة الأمريكية. التف حول السناتور الشاب والديناميكي مجموعة من البروفسورات والخبراء والمنظرين ــ المستمد معظمهم من جامعة هارفارد ــ بغية مساعدته على حمل أعباء المهمة الكبرى التي أراد التصدي لها، وأعني قيادة أمريكا في الحملة المضادة لاستعادة المواقع الإمبريالية المفقودة بعد الحرب العالمية الثانية نتيجة الانتصارات التي حققتها الحركات الاستقلالية وحركات التحرر الوطني في بلدان كثيرة من بلدان القارات الثلاث المعروفة. ونحن نعرف أن مسلسل الانقلابات العسكرية المضادة في دول العالم الثالث بدأ في تلك الفترة ووصل إلى أوجه في الانتصار الإسرائيلي المدوي عام 1967.

(3) مجموعة من الخبراء والمنظرين الأيديولوجيين التي التفت حول كيندي بصورة رسمية في معظم الأحيان وغير رسمية في أحيان أخرى، هي التي طرحت مقولة "المجتمع الاستهلاكي" ومشتقاتها وشبيهاتها كنموذج جديد يحتذى

به أمام العالم أجمع. اسمحوا لي أن أستعيد بعض الأسماء التي عملت قولاً وفعلاً على ترويج هذه المقولة وشرحها وتعريفها وعلى تلميع صورة النموذج الجديد وتجميلها وتقديمها إلى العالم كله.

هناك W.W. Rostow أحد كبار المستشارين والمسؤولين في إدارة كيندي و Johnk. Galbraith أول سفير للرئيس كيندي إلى الهند، و Arthur schlesinger أيضاً، أحد كبار المستشارين والمسؤولين في إدارة كيندي، و S.M. Lipset عالم الاجتماع الأمريكي المشهور وثاني أهم اسم في المدرسة الوظيفية الأمريكية بعد Taleot parsons و Daniel Bell منظر وأيديولوجي اكتسب شهرة واسعة يومها.

طرح هؤلاء الخبراء كتباً للتداول حققت وقتها نجاحاً باهراً وتأثيراً واسعاً وبعناوين تفسر نفسها بنفسها:

أ- "نهاية الأيديولجيا" لـــ دانيل بيل.

ب- مراحل النمو الاقتصادي: البيان غير الشيوعي" لـــ روستو.

جـــ- "مجتمع الرفاه" لـــ جالبرايت.

هنا أريد أن أذكر، كملاحظة جانبية، أن بعض أفكار هذا التيار وجدت مكاناً لها في "ميثاق العمل القومي" الذي أعلنه الرئيس جمال عبد الناصر سنة 1962، بخاصة فكرة تذويب الفوارق بين الطبقات عبر السياسة التنموية للدولة.

(4) ما هو المحتوى الجوهري لمقولة "المجتمع الاستهلاكي؟".

الزعم، وبدون أية مبالغة من طرفي، أن المجتمعات الرأسمالية الصناعية المتقدم'، وعلى رأسها الولايات المتحدة طبعاً قد نجحت أخيراً في حل المعضلات الاقتصادية والاجتماعية الأساسية والكبرى التي عانت منها الإنسانية منذ نشوء المجتمع البشري. أو على حد ادعاء جالبرايت في كتابه "مجتمع الرفاه"، لم يبق في هذه المجتمعات المتقدمة إلا جيوباً قليلة من الفقر وحالات معزولة من الفاقة والعوز. لقد حل عصر الاستهلاك اللامحدود على الصعيد الجماهيري الواسع وهو ليس استهلاكاً لسد الحاجات الأولية والضرورية، كما كانت الحال في السابق، بل لسد حاجات الرفاه عند الأكثرية الساحقة، وحاجات الترف عند الأقلية المحظوظة. ملاحظة جانبية صغيرة. بعضكم قد يذكر كتاباً تم تداوله عربياً وفي سورية بشكل خاص في تلك الفترة ويحمل عنوان: "الرفاه للمجتمع" أما "البيان غير الشيوعي" الذي طرحه روستو، فقد أطلق على المرحلة الأخيرة من مراحل النمو الاقتصادي، الوصف التالي: "عصر الاستهلاك الجماهيري العالي" "The Age High Mass consumption" أما عالم الاجتماع "ليبست" فقد تبنى كلياً شعار "انتهاء الأيديولوجيا" في المجتمع الاستهلاكي وأدخله في علمه العلمي ونظرياته الاجتماعية وعبر عن كل ذلك

بقوله إن مجتمع الرفاه حل أخيراً المشكلات الناجمة عن الثورة الصناعية، مما يعني نهاية الأيديولوجيا والصراعات الأيديولوجية فيه لأن العمال حققوا أخيراً "مواطنيتهم الصناعية والسياسية" على حد قوله وبالحرف الواحد. تم ذلك بسبب "الثورة الاستهلاكية" على حد تسميتهم، التي أنجزتها مجتمعات الرفاه، مما أدى إلى تقارب وتشابه كبيرين في أنماط الاستهلاك التي أخذ يعيشها المواطنون بغض النظر عن الطبقة الاجتماعية التي ينتمون إليها. بعبارة أخرى: أصبح باستطاعة العامل، في هذه المجتمعات، أن يعيش نمطاً من الاستهلاك يشبه النمط الذي كان حكراً على البرجوازية في السابق. وبسبب هذا التقارب الاستهلاكي ذابت الفوارق بين الطبقات في مجتمع الرفاه الجديد وشارفت الصراعات الأيديولوجية ــ السياسية الناتجة عن تضارب المصالح الطبقية سابقاً على التلاشي والزوال. ولهذا السبب أيضاً بشر عالم الاجتماع الفرنسي المعروف ريمون آرون بقرب تلاشي وزوال العناصر الاجتماعية التقليدية التالية في المجتمع الاستهلاكي الصاعد: التماسك الداخلي لكل طبقة من طبقات المجتمع واستمراريته من جيل إلى جيل، أهمية وعي الأفراد بانتمائهم الطبقي، دور وعي الطبقة لنفسها كطبقة.

(5) ما هي الوظائف الأيديولوجية لمقولة المجتمع الاستهلاكي ومشتقاتها وشبيهاتها؟

أ- اختزال الفوراق والموانع الطبقية في المجتمع ــ أي مجتمع ــ إلى النمط الاستهلاكي المتوفر للفرد أو الجماعة أو لفئة اجتماعية معينة...الخ. الثورة الاستهلاكية على حد تعبيرهم وفرت السيارة والثلاجة والغسالة والبيت المريح للعامل والمحروم سابقاً. مما يعني، وفقاً لهذا التطبيق، تجاوزاً حقيقياً وتاريخياً للبنية الطبقية المعروفة للمجتمعات البشرية المعاصرة ولتعارضاتها وتناقضاتها!.

ب- إحلال فكرة الاستهلاك غير المحدود والعبثي والمدمر لموارد الكرة الأرضية المحدودة، محل فكرة الوفرة في إنتاج الثروة وسد الحاجات الإنسانية وتأمين الخدمات للمجتمع.

جـ- إظهار الاستهلاك بمظهر المحرك الرئيسي للاقتصاد الرأسمالي المعاصر بدلاً من الإنتاج في سبيل أكبر قدر ممكن من الربح. أي إخفاء الحقيقة البسيطة التي أعلنها أحد رؤساء شركة جنرال مورتوز بقوله في حديث صحفي: "يجب أن نذكر دوماً أن الهدف الأخير لشركة جنرال مورتوز ليس إنتاج السيارات، بل إنتاج أكبر قدر ممكن من الأرباح".

د- إشعار المستهلك العادي زيفاً بأن حاجاته الاستهلاكية ومطالبه الحياتية هي التي تدفع المنتجين إلى صنع السلع الموجودة والخدمات المتوفرة، وإخفاء

الحقيقة البسيطة الأخرى وهي أن المستهلك مضطر لاستهلاك ما ينتجه هؤلاء في سبيل الربح بغض النظر عنه وعن حاجاته الاستهلاكية منها والحياتية.

هـ- إذا كان المجتمع الاستهلاكي قد حقق حلم البشرية القديم بالبحبوحة العامة الكاملة، وبالسلام الاجتماعي الداخلي وأنجز ما لم يستطع أي مجتمع آخر إنجازه حتى يومنا هذا، من الطبيعي أن تنشد الدول الطامحة للنمو الاقتصادي والتقدم الاجتماعي في كل مكان إلى نموذج المجتمع الاستهلاكي وتحذو حذوه وتسير على الطريق التي سار عليها بهذا النجاح الباهر. وإذا كان الاستهلاك هو المحرك الأساسي للاقتصاد فما على هذه المجتمعات إلا أن تستهلك بتدرج متزايد، حتى تجد نفسها صاعدة بتسارع باتجاه سد حاجياتها وتنمية اقتصادها وتحقيق تقدمها الاجتماعي حتى بلوغ المرحلة الأخيرة من مراحل النمو الاقتصادي عند روستو، أي "عنصر الاستهلاك الجماهيري العالي"، كما أشرت. ما أحلى الحياة وأسهلها استناداً إلى وعدِ نموذج المجتمع الاستهلاكي: في وقت واحد بإمكاننا أن نستهلك على كيفنا ونسد حاجياتنا كلها وأن ننمي اقتصادنا ونحقق تقدمنا الاجتماعي، وكل ذلك بدون عذاب أو تضحيات، وبدون حاجة لأية خطوات جذرية تعيد توزيع الثروة والفائض في المجتمع مما من شأنه أن يهز بنيته الطبقية المسيطرة ويهدد سلامه الاجتماعي السائد. هنا، اسمحوا لي أن أرجع بكم مرة أخرى إلى "ميثاق" عبد الناصر حيث طرح القائد العربي على نفسه وعلى ثورته مهمة من النوع التالي:

"زيادة الإنتاج وفي الوقت نفسه زيادة الاستهلاك في السلع والخدمات، هذا مع استمرار التزايد في المدخرات من أجلِ الاستثمارات الجديدة".

أيديولوجية مجتمع الاستهلاك فتانة حقاً.

وكي لا يظن أحد بأن تأثير هذه الأيديولوجيات قد انتهى وتلاشى، أشير هنا إلى أن المفكرِ الإيطالي اللامع لوشيوكوليتي - عضو الحزب الشيوعيِ الإيطالي سابقاً وصاحب عدد من المؤلفات الماركسية النظرية الممتازة وفقاً للتقليد الجرافي - قد انتهى به المطاف مؤخراً إلى نشر كتاب يحمل عنوان: "زوال الأيديولوجيا". ذلك بعد ربع قرن تقريباً من صدور كتاب الأميركي دانييل بيل - "نهاية الأيديولوجيا". ونعرف جميعاً أن روجيه جارودي كان قد سبق كوليتي إلى مثل هذا المآل حين أحل "حوار الحضارات" محل "صراع الأيديولوجيات" على الصعيد العالمي وتوجه في مقدمة كتابه إلى شخصية بارزة جداً بصفتها راعية لهذا الحوار أعني الشهبانو السابقة فرح ديبا. أما البنيوي الشهير ميشيل فوكو فقد أعلن حلول "نهاية الإنسان" سنة 1970، و"نهاية السياسة" سنة 1977.

<u>عبد الرزاق عيد:</u>

شكراً للدكتور العظم على مداخلته القيمة هذه، التي أضاءت لنا ظروف نشأة هذا التعبير ودلالته الاصطلاحية، السياسية والفكرية ووظيفته الأيديولوجية، كاشفاً عن السيرورة التاريخية لظهور أطروحة "نهاية الأيديولوجيا". قبل أن ننتقل إلى مستوى آخر في الحوار، ربما من المفيد أن نستمع إلى أية إضافة أو مداخلة تصب في هذا الإطار.

<u>خضر زكريا:</u>

برأيي يمكن الانتقال للحديث عن المضمون الحالي في بلادنا لما يسمى بالمجتمع الاستهلاكي ولمقولة الاستهلاك بوجه عام، وكيف تفهم، وكيف تتوضح، ومن ثم يمكن الحديث عن الأيديولوجيا، وتأثير المجتمع الاستهلاكي على المفاهيم الأيديولوجية.

<u>رزق الله هيلان:</u>

في رأيي أن المداخلة التي قدمها الدكتور صادق تركز على نقاط أساسية وإن كانت تدور حول مفهوم الاستهلاك في الغرب.

لا يمكن لنا نحن كاقتصاديين إلا أن نرى انعكاس هذه الموضوعة الأيديولوجية على المفاهيم النظرية للأبحاث الاقتصادية والاجتماعية التي تصدر إلينا بنصوصها أو مترجمة، وتتبنى نظريات اقتصادية دون أن تعلن عن هويتها الأيديولوجية، فهناك على سبيل المثال كتاب "استراتيجيات التنمية" لهرشمان، وهو اقتصادي كبير ومعروف في البلدان النامية، ولقد لفت نظري الدكتور صادق إلى الأساس الأيديولوجي لهذه النظرية التي انتشرت على نطاق واسع، ومضمون هذه النظرية، إن الاستيراد ينمي الاستهلاك، حتى تنشأ سوق داخلية تسمح بالتصنيع، أي يجب علينا أن نوسع سوقنا الداخلية الاستهلاكية إلى الحدود القصوى حتى نصل فيما بعد إلى صنع الأجهزة بالتركيب أو التجميع، إن كتاب هيرشمان عن استراتيجيات التنمية موجه إلى البلدان النامية ليقدم لها الحلول من أجل عمليات التنمية فيها. وبتقديري أن معظم الكتب الأمريكية المهتمة باقتصاديات التنمية تنطلق من هذه النظرية إذا أخذنا نماذج التنمية في سورية أو غيرها من البلدان النامية، نجد أن هذه النظرية التي لم ننتبه إلى أساسها الأيديولوجي والذي أوضحه الدكتور صادق هي التي تنعكس معظم استراتيجيات التنمية فيها، فلعل تصنيفنا يتوجه نحو الاستهلاك، فصناعات اللمسات الأخيرة، والتركيب، والتجميع، سميت صناعة تحويلية زوراً وبهتاناً، وهي لا صلة لها بالتصنيع قطعاً، وهي ليست إلا التفافاً على الحواجز الجمركية، والكوتا، لكي تسمى صناعة وطنية، على الرغم من أن 90-95% من عناصرها وأجهزتها ووسائلها مستوردة، وكثيراً ما تكون تكاليفها أكثر من سعر استيرادها.

ولذلك فإن مداخلة الدكتور صادق لفتت انتباهي، وأنارت نقاطاً لم أكن منتبهاً إلى عناصر الاتصال بينها، لقد كانت واضحة لي اقتصادياً، إلا أن المنطلق الأيديولوجي لها كان غائباً، فإذا انتقلنا من هذه المقدمة الأيديولوجية وانعكاساتها الاقتصادية والاجتماعية على موضوعة الاستهلاك، فسيكون ذلك مفيداً وضرورياً.

<u>عبد الرزاق عيد:</u>

الدكتور خضر زكريا فيما يبدو يريد التعقيب.

<u>خضر زكريا:</u>

في هذا الإطار يمكن الحديث عن هذا النمط الذي يسود في البلدان العربية، والبلدان النامية، والصيغة التي من خلالها يبدو الشعار تقدمياً، وهو إشباع حاجات الناس، باعتباره الهدف الأخير لكل تنمية سياسية واقتصادية، وحيث يأخذ هذا الشعار باعتباره شعار استراتيجية التنمية في البلدان العربية.

يجب التنبيه فيما يتعلق بهذا الموضوع إلى:

**أولاً:** الاستهلاك كشعار يقوم على إشباع حاجات الناس وباعتباره هدفاً أساسياً وجزءاً من الاستراتيجية العامة للنظام الاقتصادي والاجتماعي، لا يمكن أن يكون إلا في المجتمع الاشتراكي.

أتوقف عند هذه المسألة، لأشير إلى أنه كثيراً ما يستخدم هذا الشعار بشكل مجرد، حيث الكثيرون في بلداننا يعلنون أنه ما دام شعار الاستهلاك هو تلبية حاجات الناس في المجتمعات الاشتراكية، فلماذا لا يكون غرض استراتيجية التنمية عندنا إشباع حاجات الناس؟.

وتحت هذا العنوان تبنى كل السياسة التنموية في بلداننا، وهنا يغدو الخلل مزدوجاً أو ربما أكثر من مزدوج ـ فشعار إشباع حاجات الناس يفترض بالضرورة سؤال أي الحاجات ستشبع: هل الخبز والسكن أم الحاجة إلى السيارة والفيديو والفنادق الفخمة والفيلات؟ ومن ثم أي الناس هم المقصودون بتلبية الحاجات؟

لا بد من الانتباه إلى أن الاستهلاك أو إشباع حاجات الناس كان خاتمة العمل الإنساني وليس بدايته.

فالمجتمع الاشتراكي عندما يضع هذا الشعار، فهو يبدأ من الإنتاج، وقد بدأ بإشباع حاجات الناس المتنامية بالتدريج، ومن إنتاجه هو بغض النظر عن الغرض الكامن وراء هذا الشعار وعن أن الكثيرين من رافعية، ليسوا ذوي نية سيئة، بل منهم الوطني والتقدمي. لذلك لا بد من التأكيد على أن الاستهلاك إذا كان غاية كل إنتاج فالإنتاج هو الأساس، ومن هنا فإن التنمية لا بد من أن تركز على الإنتاج، والاستهلاك يجب أن يكون تابعاً للإنتاج.

**ثانياً:** لا يمكننا أن نتجاهل أسئلة مهمة متعلقة بهذه المستهلكات: ماذا نستهلك؟ ومن أين نحصل على المواد الاستهلاكية؟ ما هي مصادر الدخل الذي نشتري بها هذه السلع؟ من ينتج هذه السلع أو الخدمات؟ لا بد من التنبيه، على أن تأمين إنتاج متطور لسلع أساسية وبنفس الوقت تأمين حاجيات الناس وتأمين الادخار، من أجل زيادة الإنتاج، هو معادلة مستحيلة.

فلا بد من التركيز بداية على الإنتاج المحلي في قطاعات أساسية على حساب الاستهلاك، ليس الترفي فقط، بل كل أنماط الاستهلاك التي راحت تتفشى في المجتمع ليس لدى الفئات الغنية فحسب، بل والفئات المتوسطة والدنيا التي تضطر إلى إنتاج أنماط من الاستهلاك تقليداً أو إرغاماً أو أنها لا تجد في السوق غيرها.

فلا بد إذن من تقييد الاستهلاك لصالح الإنتاج، وتطوير الإنتاج على حساب الاستهلاك وليس إلى جانبه، ولا يمكن تأمين حاجات كل الناس، وكل الفئات والطبقات، وكل أشكال الحاجات، وبنفس الوقت تطوير الإنتاج، بخاصة الميادين الأساسية منه.

عبد الرزاق عيد:

بعد أن قام الدكتور صادق بالتعقب التاريخي لنشوء تعبير مجتمع الاستهلاك والعوامل السياسية والأيديولوجية لظهوره، وبعد أن تحدث الدكتور خضر عن الاستهلاك وإشكالات التنمية وسوء فهم شعار إشباع حاجات الناس، في بلداننا النامية، لا بد لنا من التوقف عند الاستهلاك بالمعنى المرذول للمصطلح، أي الاستهلاك كـــ (نزعة) استهلاكية تنطوي على الفهم الغريزي، وليس كمقولة اقتصادية ملازمة للإنتاج، فماركس تحدث عن ديالكتيك العلاقة بين الاستهلاك والإنتاج، ومن ثم هذه العلاقة قائمة في النظام الرأسمالي والاشتراكية، لكنها في النظام الرأسمالي تتعرض للخلل وسط فوضى السوقِ ودوافع قانون الربح، الأمر الذي يؤدي لأن يغدو الاستهلاك محفزاً مصطنعاً لإعادة الإنتاج الموسع لرأس المال، ومن ثم ينشأ ما يمكن أن نسميه بـــ "الاستهلاكية" كتعبير عن التحفيز الإعلامي والأيديولوجي للاستهلاك غير الضروري، وتحول هذه الاستهلاكية كأيديولوجيا إلى جزء من أسلوب الحياة الاجتماعية للناس، وتحول السلعة إلى وثن، على حد تعبير ماركس، والناس إلى عبيد للأشياء.

سعد الله ونوس:

حسب مداخلة الدكتور صادق فإن مقولة الاستهلاك بدأت كمقولة أيديولوجية، ربما هناك مقطع ناقص في مداخلة الدكتور صادق، إلا أنه أشار إلى ذلك في سياق حديثه عن "ميثاق العمل القومي" لجمال عبد الناصر. فالمنظرون يريدون عبر الاستهلاك كأيديولوجيا أن يلغوا الصراع الأيديولوجي والفوارق الطبقية

والوعي الطبقي، ويقيموا نوعاً من الاستهلاك الجماعي الشامل لمجتمع بكامله موحد، وكان المقصود بذلك بالدرجة الأولى أوروبا الغربية.

والنقطة الثانية، وهي بعد أن أحرز النمط الاستهلاكي نجاحات كبيرة في أوروبا الغربية، تحول إلى أداة أيديولوجية واقتصادية وسياسية لتعميمه بين المركز والأطراف، أي بين أوروبا الصناعية والعالم الثالث، بهدف تمييع الصراع الطبقي فيه وإيهامه بالبحث عن شكل مستقل للنمو والاستهلاك.

وما ذكره الدكتور خضر هو بمثابة إجابة على هذا الموضوع إذ لم نعتبره برنامجاً لمواجهة الاستهلاك، فما دام الاستهلاك مرتبطاً بالإنتاج، بإنتاجية المجتمع وبالحاجات الأساسية، مع تحليل دقيق للحاجات الأساسية، فإن الاستهلاك يبدأ بالضبط عندما تبدأ التبعية، أو عندما ترتهن التنمية لهيمنة رأس المال العالمي، فعندها سيخضع لنموذج الاستهلاك العالمي، الذي تشكل الإمبريالية الأمريكية مركزه ومصدره الاقتصادي والأيديولوجي.

رأيي أن نبدأ بتناول آثاره على أوضاعنا، فمن العسير أن نضع حداً فاصلاً بين تلبية الحاجات الضرورية الاستهلاكية.

عبد الرزاق عيد:

ألا يمكن ربط الحاجات الضرورية بمستوى تطور قوى الإنتاج ومستوى الدخل القومي، فما هو ضروري في حياة المواطن الأوروبي قد يشكل طموحاً مترفاً لمواطن العالم الثالث؟

سعد الله ونوس:

ربما يكون هذا الربط معقولاً في تحديد الحاجات الضرورية.

رزق الله هيلان:

إذ أردنا أن نناقش ما جاء في مداخلة الدكتور صادق، فإن الدكتور خضر طرح موضوعاً مختلفاً.

ولدي إضافة صغيرة في هذا الموضوع، فبالنسبة للمجتمع الاستهلاكي في الغرب إذا عدنا إلى ما قبل صياغة المفهوم النظري لموضوعة الاستهلاك، أي إلى ثلاثينيات أو عشرينيات هذا القرن، فنأخذ مثال فورد، فقد كان يعمد إلى إعطاء العمال أجوراً مرتفعة لهدفين: الأول، أن يستهلكوا، لأن الإنتاج بحاجة إلى التصريف، لا سيما في ظروف الأزمة العالمية للرأسمالية.

وثانياً: ألاّ يفكروا، وذلك بإغراقهم في العمل وانهماكهم في الحصول على الأجور المرتفعة.

ولقد رفع في وقتها شعار في المجتمع الغربي، لا تفكروا، استهلكوا أنتم، فالمستهلك ملك هذا الزمن، هناك مهندسون يخططون لكل شيء، نحن نفكر عنكم، ولهذا فإن الصياغة الأيديولوجية المتأخرة أتت لغزو العالم الثالث ضمن أشكال الغزو المتعددة الثقافية والأيديولوجية لهذا العالم.

فأنا أفضل أن نستمر في إكمال هذا الموضوع، إذا كان لدينا إضافات، ومن ثم ننتقل إلى استراتيجيات التنمية، حيث تحتاج كل استراتيجية منها إلى مناقشة خاصة، ومنها الاستراتيجية الأخيرة المتعلقة بإشباع الحاجات التي تحدث عنها الدكتور خضر.

خضر زكريا:

أنا ما قصدت أن أبحث استراتيجيات التنمية، وإنما مناقشة ما يتعلق بموضوع الاستهلاك.

رزق الله هيلان:

نعم أوافق معك على أن المجتمع الاستهلاكي هو المؤهل لإشباع الحاجات الأساسية، غير أن استراتيجية التنمية، أخذت بشكل مزيف، حيث تخدم الاستهلاك الترفي، والفئات الطبقية العليا. وهذه الاستراتيجيات مبنية على أوهام، حيث تنطلق من الاستهلاك الفوقي، لا من الاستهلاك الذي يستجيب إلى الحاجات الاجتماعية للناس كالتعليم الذي ينعكس إيجابياً على التنمية ومن ثم الإنتاج.

عبد الله حنا:

في رأيي أن الدكتور صادق والدكتور رزق الله ركزا على العامل الخارجي في مسألة الاستهلاك مع أهميته، ولم يجر الحديث حتى الآن عن العوامل الداخلية التي تساعد على نمو انتشار الاستهلاك. ولذلك سأقدم مداخلة تاريخية تلقي الضوء على تشكل الطبقات في المجتمع العربي وعلاقة هذا التشكيل بالاستهلاك وبخاصة الاستهلاك الترفي.

عبد الرزاق عيد:

يبدو أن الأستاذ حنا مينة، لديه ما يضيفه قبل أن يتفضل الدكتور عبد الله حنا بمداخلته.

حنا مينة:

أنا سعيد في الحقيقة لسماع آراء الدكتور صادق وآراء الدكتور خضر حول موضوع المجمع الاستهلاكي.

يخيل إلي أنه بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، خرج العالم ما عدا الولايات المتحدة متهدم الصناعة، وبدأت أمريكا بالتصدير إلى بلدان العالم. إلا أنه شيئاً فشيئاً بدأ التصدير يتضاءل نتيجة امتلاء الأسواق بالبضائع وكسادها، عندئذ بدأ الاقتصاديون والمنظرون في أمريكا ــ كما قال الدكتور صادق ــ يبحثوّن عن أيديولوجيا لهذا التصدير الذي هو فوق التصدير، أي التصدير بقصد الاستهلاك، وحين يكونٍ غيرٍ متكافئ مع الدخول الموجودة لدى الناس في البلدان المستهلكة، طبعاً دائماً يكون الواقع، ومن ثم ينشأ الفكر عنه، تكون الحاجة، ثم تنشأ عنها النظرية، وبهذا المعنى، فقد بدأ الاستهلاك في الستينيات،

غير أن صياغته النظرية والأيديولوجية أتت بشكل لاحق بقصد الترويج للاستهلاك لتعميمه، من قبل الاقتصاديين والأيديولوجيين.

إن تكاثر البضائع الذي خلق تناقضاً بين ضرورة التصريف الاستهلاكي ومحدودية الدخل، دفعهم للتنظير من أجل الاستهلاك، ورفع شعارات عديدة لخدمة هذا الغرض (البيع بالدين والبيع بالتقسيط)، هذا الشعار لم يكن معروفاً قبل الحرب العالمية الثانية، غير أن الولايات المتحدة هي التي روجت له بعدها، سيما في بلدان العالم الثالث ومن ثم بلادنا العربية.

وسأقرأ لكم بعض الصفحات من روايتي "الثلج يأتي من النافذة" حيث تبرز فيها صورة المجتمع اللبناني في الخمسينات، ومدى انعكاس الغزو الاستهلاكي لحياته الاجتماعية، وسأرجئ قراءتي حتى ننتقل إلى فقرة انعكاس الاستهلاك على حياتنا العربية.

صادق جلال العظم:

لي ملاحظ على ما قاله الدكتور رزق الله من أن حديث الدكتور خضر لا صلة له بما قلته، فقد ركز على ضرورة التمييز في سلم الحاجات، حيث أن جزءاً من الأيديولوجيات التي تحدثت عنها هو نفي وجود سلم حاجات، وهذا مهم جداً، حيث أن الحاجة هي أخت الحاجة وفق هذه الأيديولوجيا، وليس هناك حاجة ضرورية وغير ضرورية، بل كل الحاجات تبحث عن الإشباع، ولذلك فإن ما طرحه الدكتور خضر هو بمثابة رد على الأطروحة القائلة بتساوي سلم الحاجات. فالاقتصادي السياسي التسليفي، كان يميز بين الحاجات، نظراً لكون المجتمع في مرحلة البناء والتصنيع، لكن بعد الحرب، أصبحت الحاجات كلها متساوية ما دامت تدير آلة التصنيع وتخلق فرص التشغيل، وما دام الهدف في الأخير هو الربح.

هذه نقطة إيديولوجية هامة حيث تركز عليها الكتب الاقتصادية الجامعية وتحرص على إدخالها في عقول الناس.

والنقطة الثانية التي تحدث عنها الأستاذ حنا المتعلقة بالتنظير للاستهلاك في الستينيات فأنا موافق معه على أنهم كانوا ينظرون للوضع الاقتصادي بعد الحرب العالمية، حيث شهد النظام الرأسمالي نمواً بعد الحرب، وهم يكذبون عندما يتحدثون عن مجتمعهم بأنه مجتمع استهلاكي، فمجتمعهم مجتمع إنتاجي، أي أنه ليس مجتمعاً استهلاكياً بالمعنى المرذول، لأنهم ينتجون، غير أن إنتاجهم أكثر من الحاجة، من هنا يتحول الاستهلاك إلى صنم، ومن ثم يصدر هذا الصنم إلى المجتمعات النامية الأخرى.

أما النقطة التي أشار لها الدكتور عبد الرزاق المتصلة بمستويات معنى الاستهلاك فأقول: هناك معنى عام، وهو المعنى البريء للكلمة والمشترك بين كل

كلام عن الاستهلاك، أي المعنى الذي إذا فقدناه نفقد مجال التواصل، حيث تختلف التعريفات، لكن هناك معنى بريء عادة يكون في ذهننا جميعاً عندما نتحدث عن الاستهلاك، وهناك معنى علمي وهو الذي استخدمه ماركس في مقدمة نقد الاقتصاد السياسي القائم على العلاقة الديالكتيكية بين الإنتاج والاستهلاك، وإن الفصل بينهما عملية تعسفية يقوم بها الاقتصاديون البرجوازيون.

وهناك المعنى الرديء، وهو أن المجتمعات الاستهلاكية حقيقة تتمثل في بلادنا نحن. وهناك معنى عميق للاستهلاك وهو الذي لا يمكن أن يتحقق إلا في مجتمع اشتراكي حقيقي، حيث يكون المستهلك فعلاً هو الملك، بمعنى أن الجماهير تحكم نفسها وتخطط اقتصادها وفقاً لحاجاتها. ففي مجتمع اشتراكي حقيقي وديمقراطي حقيقي يصبح المستهلك ملكاً بمعنى معين.

والغربيون يعمدون في تنظيراتهم للاستفادة من هذا المفهوم ولكن بشكل مقلوب، ولا أعتقد أننا قد وصلنا في حياتنا المعاصرة إلى مرحلة يتحقق فيها هذا الشكل الاستهلاكي الذي تحدثت عنه.

<u>خضر زكريا:</u>

يبدو أن هناك فكرة لم أوضحها بشكل كاف، لقد ذكرت أن الاستهلاك لا يمكن أن يكون إلا الهدف الأخير للعملية الإنتاجية. ومن هنا فإن طرح شعار إشباع الحاجات الأساسية بغض النظر من أين نشبعها وكيف، وما هو مصدر هذه الحاجات الأساسية، يكون طرحاً ناقصاً.

أريد أن أشير إلى أن مصدر شعار إشباع هذه الحاجات، وبالتحديد المصدر الرئيسي هو الغرب. لكن المشكلة تبدو عندما نرى مفكرين اقتصاديين في بلداننا النامية وطنيين ويساريين، يطرحون مسألة إشباع الحاجات بصفتها الهدف الأساسي لأية عملية تنموية، أو يطرحونها على أنها العملية الأولى التي تتطلب البحث والتحقيق، تحت عنوان أن هذا الشعار هو شعار اشتراكي.

إن شعار إشباع الحاجات لكل الجماهير يجب أن يكون هدفاً لعمليات الإنتاج الوطنية المحلية، فنحن في بعض الأحيان نشبع الحاجات الأساسية كما تريد النظريات الغربية التي تحدث عنها الدكتور صادق، حيث نستورد حتى الآن الأعلاف للأبقار والدواجن، في الوقت الذي نستطيع فيه إنتاجها وذلك لأسباب كثيرة منها الدعاية والإعلان وقوة تأثيره الغربي الذي أشار إليه الدكتور عبد الرزاق، ومنها بعض الاقتصاديين الذين يسوغون ذلك وينظرون له بارتياح، ومنها عدم توفر الأعلاف المحلية...الخ. لكننا نستورد الأعلاف بأسعار مرتفعة الأمر الذي يؤدي إلى عكوف المربين عن شرائها ومن ثم عن تربية الحيوانات، مما يؤدي إلى استيراد الألبان والدواجن لإشباع الحاجات ومن ثم إلى الدوران في حلقة مفرغة، والانتهاء إلى الاستيراد من الغرب.

لهذا السبب فإنني قد ذكرت منذ البداية وأكدت على ضرورة أن يتحقق إشباع الحاجات من الإنتاج الوطني.

عبد الرزاق عيد:

أعتقد أن ما قاله الدكتور خضر يوضح عناصر الصلة القائمة بين أيديولوجية الاستهلاك الغربية التي تحدث عنها الدكتور صادق، والتنظيرات الاقتصادية السائدة في بلادنا، عن هذه الموضوعة بدافع حسن نية أو سوئها.

ولننتقل الآن إلى انعكاس الاستهلاك على حياتنا الاجتماعية والفكرية والثقافية، والدكتور عبد الله سيتناول جذور نشأة الاستهلاك من خلال إلقاء ضوء تاريخي على تشكيل الطبقات في المجتمعات العربية.

عبد الله حنا:

للاستهلاك جوانبه وتأثيراته الداخلية المرتبطة بالواقع الطبقي، فمجتمعنا كمجتمع استهلاكي هل يتساوى فيه استهلاك الذي يحوز مليارات الليرات مع أصحاب الدخل المحدود؟

سأقدم مداخلة بسيطة أتناول فيها تشكل الطبقات في المجتمعات العربية في القرن التاسع عشر وعلاقته بالاستهلاك ومن هي القوى ذات الاستهلاك الأكبر.

فالإقطاعيون سابقاً كانوا يستهلكون الجزء الأكبر من الثروة، بينما الفلاحون يعيشون كفاف حياتهم، إذن فالاستهلاك يرتبط بالتمايز الطبقي أساساً. أما بالنسبة للنظريات التي تحدث عنها الدكتور صادق، مع أهمية دورها، إلا أنها لا تترعرع إلا في مناخ يساعدها على النمو. فالتأثير الخارجي إذا لم يجد أرضاً خصبة في الداخل لا يمكن أن ينتشر. فمع ظهور البرجوازية الطفيلية والبيروقراطية، وجدت الأيديولوجيات الاستهلاكية الأمريكية والغربية مسوغاتها النظرية في مجتمعاتنا، وسأنتقل الآن لأقدم لكم مداخلتي التاريخية.

يمكن اعتبار منتصف القرن التاسع عشر علامة مميزة لبداية تشكل الطبقات ومراتبها في المشرق العربي، فمع انتشار العلاقات الرأسمالية من جهة والانتقال من شكل الإقطاعية الشرقية العثمانية إلى شكل آخر مع ظهور الرأسمالية الهامشية أخذت معالم الطبقات تتوضح أكثر فأكثر والتخوم بين الفئات الاجتماعية داخل الطبقة الواحدة ترى بالعين المجردة الخبيرة.

قبل عهد الإصلاحات في الدولة العثمانية كان سيف المصادرة والضرائب الباهظة والتعسفية مسلطاً على رقاب التجار والحرفيين في المدن، ولم يكن بإمكان هؤلاء تحقيق تراكم نقدي يمكنهم من الانطلاق الاقتصادي من جهة والتمتع بثمرة ما جمعوه من ثروة أو بجزء منها، ولهذا فإن تجار المدن وحرفييها من الأغنياء كانوا حريصين على إخفاء ما يجنونه وتحويله إلى ذهب يخبأ في الأقبية وبين الجدران هذا من جهة، والظهور بمظهر الفقراء أو

الأشخاص العاديين في مأكلهم وملبسهم ومسكنهم من جهة أخرى حتى لا يطالهم سيف المصادرة وفرض الأتاوات من الفئة الحاكمة، وقد عبر مؤرخ الشام محمد كرد علي عن الحالة النفسية والسلوكية للتجار والحرفيين والناس قاطبة بقوله: "كان المرء سرياً في ثلاثة أمور: في ذهبه وذهابه ومذهبه".

وبالمقابل لم تكن الفئة الحاكمة العثمانية، التي استأثرت بقسم كبير من الثروة وأنفقتها على استهلاكها الشخصي الترفيهي، لم تكن هي الأخرى مستقرة، بل كانت تتبدل باستمرار، ولهذا فإنها سعت جاهدة للتمتع بمباهج الحياة بقدر ما تستطيع قبل أن يطالها هي الأخرى سيف العزل وبالتالي المصادرة أحياناً وأحياناً القتل. معنى ذلك أن ما جرى جمعه من ثروات سواء في المدينة أو الريف أنفقته الفئة العثمانية الحاكمة سواء في المدن أو العاصمة استنبول على ملذاتها ومفاسدها.

قبل صدور قانون الأراضي العثماني عام 1858 مرت أراضي الميري ــ أي الأراضي التي تعود رقبتها لبيت مال الدولة ــ وهي أوسع الأراضي، بثلاث مراحل من الاستثمار الإقطاعي اختلف شكلها وأساليب إدارتها مع بقاء جوهر الاستغلال الإقطاعي للفلاحين واحداً لم يتغير إلا بصورة طفيفة وسطحية، هذه المراحل الثلاث هي: مرحلة الإقطاعات الحربية المعروفة بالتيمار، مرحلة نظام الالتزام، مرحلة المالكانة حيث أمسى الملتزم ملتزماً، ليس لموسم واحد أو فترة زمنية محددة بل أصبح ملتزماً مدى الحياة. ومعنى ذلك أن أسلوب المالكانة اقترب كثيراً من نظام الملكية الخاصة الشخصية، التي كانت محدودة في الريف قبل ظهور قانون الأراضي، وصاحب المالكانة لم يكن كالملتزم مضطراً إلى الإسراع في ابتزاز محاصيل الفلاحين وجهدهم قبل أن يحل متنفذ آخر محله، فهو كان مطمئناً إلى أن الأموال ستصله دون أن يكون هنالك منافس له في استثمار الفلاحين. ولهذا فإن ظهور المالكانة، تزامن، أو بالأصح تبعه إنفاق قسم من الثروة المجموعة في بناء القصور وعدد من المؤسسات التي تخدم صاحب المالكانة.

ومع حلول القرن التاسع عشر وبفضل عوامل داخلية وخارجية، أخذت أراضي الميري تتحول إلى ملكية خاصة كرستها سلسلة من القوانين ذات الصبغة البرجوازية في الربع الثالث من القرن التاسع عشر.

لقد جرى الانتقال من أحد أشكال الإقطاعية العثمانية (التيمار، الالتزام، المالكانة) إلى شكل آخر للإقطاعية العثمانية أكثر تطوراً وأكثر تلاؤماً مع الأوضاع الداخلية والخارجية المستجدة في القرن التاسع عشر. وهذا الانتقال عبر عنه قانون الأراضي العثماني لعام 1858، الذي جعل تطور العلاقات الإقطاعية الجديدة في حضن نمو الرأسمالية الهامشية والتابعة للغرب الاستعماري ممكنة بصياغة قواعد الملكية الإقطاعية الجديدة وفق مصطلحات إسلامية.

وقد استطاعت القوى المتنفذة العسكرية والسياسية والدينية والتجارية في مراكز الولايات ومدنها الرئيسية أن تحوز على القسم الأكبر من الأرض وأن تقوم بتسجيل (تطويب) أراضي الميري والوقف والأرض الموات وقسم من أراضي الفلاحين وتحويل هؤلاء إلى فلاحين بالحصة. وهكذا تكونت في أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين طبقة إقطاعية تألفت من عدة شرائح اختلفت مواقفها القومية والاجتماعية وتنوعت طرق استهلاكها لما جمعته من ثروات بفضل تملكها للأرض وصلتها بمؤسسات الدولة.

حتى منتصف القرن العشرين لم يكن بإمكان الأكثرية الساحقة من الجماهير العربية أن تشبع حاجاتها سواء في الغذاء أم في الملبس فضلاً عن المسكن وغيره. فأكثرية الفلاحين وجماهير غفيرة في المدن كانت تعيش على حدود المجاعة وتسكن في بيوت الشعر والبيوت الطينية أو الحجرية البسيطة. ولم يكن أمراً غريباً أن الفلاح لم يملك إلا ثوباً واحداً.

وبالمقابل كانت الطبقة الإقطاعية تستأثر بالقسم الأكبر من جهود الفلاحين وتشارك البرجوازية الناشئة في استنزاف قسم من مجهود الحرفيين وفي استثمار مجموع الشعب عن طريق التبادل التجاري، الذي حاز الرأسمال الأجنبي وبرجوازية الكومبرادو على قسم من أرباحه.

وهنا لا بد من التفريق بين أكثرية الشرائح الإقطاعية التي كانت تبدد الثروة، التي حصلت عليها دون تعب، في حياة الترف والبذخ والمجون والمظاهر الفارغة، وبين البرجوازية الناشئة، التي كانت تسعى للحصول على تراكم نقدي تستخدمه في استثماراتها وتسهم بهذا الشكل أو ذاك في عملية التنمية، هذا مع الأخذ بعين الاعتبار أن البرجوازية الناشئة أنفقت جزءاً من ثرواتها في أعمال غير منتجة واستهلاكية ولكن في حدود معقولة.

يتبين مما سبق أن النزوع الاستهلاكي كان مقتصراً على الطبقة الإقطاعية وإلى حد ما البورجوازية. ومع دخول الآلة على نطاق واسع في الحرف ومن ثم في الزراعة وسيطرة الإنسان النسبية على الطبيعة والإرتباط أكثر فأكثر بالسوق الرأسمالية، أخذ نمط الاستهلاك هذا، ينتشر تدريجياً في النصف الثاني من القرن العشرين بين فئات أوسع وبخاصة في صفوف البرجوازية الصغيرة الصاعدة إلى الأعلى بعد توجيه ضربات غير قاضية للإقطاعية (الإصلاح الزراعي) والرأسمالية الكبيرة (التأميمات) في عدد من الأقطار العربية.

وهكذا نرى أن النزوع الاستهلاكي أخذ يغزو شرائح اجتماعية جديدة، إلى أن أصبح في السبعينات ظاهرة عامة لا يمكن تجاهلها. وقد أدت زيادة الإنتاج نتيجة دخول الآلة واستخدام التقنيات الحديثة من جهة وتدفق أموال النفط من جهة أخرى والغزو الثقافي والسلعي الإمبريالي من جهة ثالثة إلى انتشار نمط الاستهلاك أكثر فأكثر ووصوله حتى إلى أقسام واسعة من الفئات الشعبية. وهنا

لا بد من التنويه بأن انتشار نمط الاستهلاك تزامن أو بالأصح كان نتيجة لنمو البرجوازيتين الطفيلية والبيروقراطية.

وفي النهاية لا يمكن بحث الاستهلاك داخلياً مع أهمية العوامل الخارجية دون فهم وتحليل عملية نمو وتسارع البرجوازية الطفيلية البيروقراطية سياسياً وفكرياً وأخلاقياً وتربوياً، وتمهيد السبيل لأنماط وأشكال مختلفة ومتنوعة للاستهلاك.

عبد الرزاق عيد:

بعد مداخلة الدكتور عبد الله القيمة، ينشأ تساؤل: هل يمكن الحديث عن الاستهلاك بمعنى الرفاه الطبقي، الملازم دائماً للقوى المهيمنة في المجتمع الطبقي، أي هل يمكن الحديث عن بذخ وترف الفئات الإقطاعية على أنه استهلاك؟ أم أن الاستهلاك تلازم مع صياغته كمقولة أيديولوجية وطراز حياة، تسعى هذه الأيديولوجية لتعميمه بعد أن وجد صياغته النظرية في الفلسفة وعلم الاجتماع البرجوازيين كالحديث عن مذاهب "المجتمع الاستهلاكي" الذي تحدث عنه الدكتور صادق، و"المجتمع ما بعد الصناعي" والحديث عن "الثورة الصناعية الثانية"...الخ؟ هذه الصياغات النظرية أتت لتستوعب التطور الهائل للمجتمعات الصناعية الرأسمالية ما بعد الحرب العالمية الثانية كما تحدث الأستاذ حنا، ولتضع الأساس الفلسفي للاستهلاكية كوظيفة اقتصادية تقوم على التحفيز المصطنع للاستهلاك، الضروري لإعادة الإنتاج الموسع لرأس المال، حيث تتحول هذه الاستهلاكية من وظيفة اقتصادية في خدمة رأس المال إلى عقيدة وذوق وسلوك وأسلوب حياة.

رزق الله هيلان:

إذا أخذنا الاستهلاك بمعناه العام، فهو يرتبط بالمجتمع الطبقي، حيث دائماً هناك طبقات تحوز على كل شيء وطبقات لا تحوز على شيء. لكننا نتحدث عن الاستهلاكية كنزعة، عن أيديولوجية استهلاكية، تتحكم بأسلوب المجتمع ليس الاقتصادي فحسب، بل الاجتماعي والثقافي والديني، أقول الديني لأشير إلى أن المساجد ذاتها لم تعد تبنى لتؤدي وظيفتها الدينية، بل تتدخل العناصر الاستهلاكية بما تتصف به من حيل للأبهة والفخامة في أشكال بنائها كالرخام الإيطالي والمكبرات الصوتية الحديثة...الخ.

فإذا تناولنا الاستهلاك بمعناه العام المرتبط بالمجتمع الطبقي عامة، فسيؤدي بنا إلى التوسع لأن ذلك يطبق على كل العصور الطبقية. ولذلك فمن الأفضل التوقف عند الاستهلاك بمعناه الأيديولوجي والاقتصادي الذي أشار له الدكتور عبد الرزاق.

هل يمكن الحديث عن الاستهلاك كمقولة اقتصادية؟ أعتقد أنه لا يمكن لأن الاقتصاد يبحث في الإنتاج ولا يبحث في قضية التلف، أنت تملك دخلاً فأنت تستهلك حكماً. بل هناك اتجاهات اقتصادية منذ الأزمة الاقتصادية الكبرى عام 1929 وما بعد، دفعت كينز وغيره لإحلال الاستهلاك محل الإنتاج، بينما في

مرحلة نشوء الرأسمالية كان العكس أي دفع الإنتاج، ونشر عادات التصوف بالنسبة للاستهلاك، فالله لا يسمح لك بهدر المال الذي تملكه وهو ليس ملكك بل الله قد منحك إياه ولا يجوز التفريط به، أي حاولت البرجوازية أن تعتمد الأخلاق الدينية التقشفية. هذه النظرية الأيديولوجية المرتبطة بنشوء البرجوازية معروفة، إلا أن البرجوازية التي تطورت ودخلت في الأزمات الأولى في 1929، ومن ثم في الخمسينات عام 1954ـــ1955 وبعد أن تعمرت أوروبا، بدأ التنظير للاستهلاك كإيديولوجيا.

فالاستهلاك إذن كمقولة، ينشأ عن موضوعة الحاجات، حيث يرد عليها، فهناك الحاجات الأساسية كالغذاء والسكن، ومن ثم تأتي الحاجات الروحية المعبرة عن انتقال الإنسان باتجاه إنسانيته. فالنظرة الاستهلاكية عكست الأمور تماماً، فقد قضت على مسألة التكون الروحي والفني والثقافي، ودفعت المجتمع إلى العمل دون تفكير، ودون أن يكون له وقت للتفكير، ورسخت القانون الاقتصادي المعروف، وهو تقليد الطبقات الأدنى للطبقات الأعلى.

ونتيجة لهذا التوجه الأيديولوجي، نشأت نظريات لتوزيع الدخل، كيف يجب توزيع الدخل ليتناسب مع حاجة المجتمعات الغربية للتغلب على أزماتها.

حنا مينة:

إن التحديد في تمييز نوعية الطبقة البرجوازية المهيمنة ضروري في رأيي، فالبرجوازية الوطنية هي برجوازية منتجة، بينما البرجوازية الطفيلية والبيروقراطية تتسم بالاستهلاك. فماركس عندما تحدث عن صعود البرجوازية التي كانت تطمح لتطوير الإنتاج ودفعه، أشار إلى اصطدامها بالإقطاع ذي العقيدة الكاثوليكية التي تحتفل بأعياد عديدة (مارحنا، بطرس...الخ).

إلا أن البروتستانتية التي لا تحتفل إلا بعيدين (عيد الميلاد والفصح) وجدت الترحيب والمساندة من البرجوازية الصاعدة لأنها .ألغت الأعياد المتعددة، لذا نلاحظ كيف أن ماركس ربط بين ظهور البروتستانتية والبرجوازية الصاعدة التي ساندتها البروتستانتية عقائدياً في الدفاع عن الإنتاج ومقاومة كسل المجتمع الإقطاعي. فالبرجوازية الوطنية تريد الإنتاج، مع الأخذ بعين الاعتبار أن البرجوازية العربية لم تستطع أن تطور الإنتاج كثيراً، ولا تطوير أيديولوجية خاصة بها بسبب ظروف عديدة، أدت إلى انكفائها وحلول البرجوازية الصغيرة محلها في قيادة المجتمعات العربية.

هذه البرجوازية الصغيرة هي الأساس الاجتماعي لفرز شرائح البرجوازية الطفيلية والبيروقراطية وما تتفقان به من عدم الإنتاجية والاكتفاء بالاستهلاك.

عند هذه الموضوعات يمكن التوقف مطولاً، لمناقشتها وبحثها. وبعد أن عرفنا المجتمع الاستهلاكي بشكل شبه علمي، وبعد هذه المناقشات التي دارت حوله، يجب أن نناقش انعكاس الاستهلاك على مجتمعاتنا في ظل البرجوازية الطفيلية والبيروقراطية، فيا حبذا أن يتفضل أحد الزملاء الاقتصاديين لتناول هذه المسألة.

صادق جلال العظم:

أنا موافق على اقتراح الأستاذ حنا، فقد حان الوقت للحديث عن انعكاس الاستهلاك على الحياة الثقافية خاصة من قبل الزملاء الأدباء.

عبد الرزاق عيد:

ما رأيكم، هل ننطلق من الاستهلاك كمفهوم عام بمعناه المتداول والواسع، فنتحدث عن بداية تأثيره على المجتمعات العربية في مرحلة التوسع الرأسمالي العالمي وما رافقه من توسع ثقافي آخذاً شكل الغزو، وعندها نتناول إشكالية النهضة وما تمخضت عنه من أنماط فكرية وثقافية كانت نتاج هذا الاختراق الغربي للمجتمع العربي (رفضاً أو قبولاً)؟ أم ننتقل مباشرة للحديث عن أثر الاستهلاك على حياتنا الثقافية بعد أن تشكل كصيغة أيديولوجية في مرحلة الستينيات التي تحدث عنها الدكتور صادق.

حنا مينة:

أنا أفضل أن نتجاوز المرحلة الأولى لأن مناقشتها تحتاج إلى وقفات مطولة، وننتقل مباشرة إلى المرحلة المعاصرة.

سعد الله ونوس:

لقد أصبح واضحاً أن الاستهلاك كنمط اقتصادي وفكري واجتماعي هو نتاج طبقة ما، عبر الارتباط الوثيق بالغرب، وكيف عممت هذه الطبقة هذا النمط وما هي نتائجه على المجتمع من الناحية الاقتصادية والاجتماعية ثم من الناحية الأيديولوجية، فليس بوسعنا الآن أن نقوم باستعراض تاريخي بشكل مطول. لدي الآن فقرة لجمال الدين الأفغاني تلخص إلى حد بعيد غرضنا من التوقف عند مرحلة النهضة. يقول الأفغاني: "قلبوا أوضاع المباني والمساكن وبدلوا هيئات المآكل والملابس والفرش والآنية وسائر الماعون، وتنافسوا في تطبيقها على أجود ما يكون منها في الممالك الأجنبية، وعدّوها من مفاخرهم، فنسفوا بذلك ثروتهم إلى غير بلادهم، وأماتوا أرباب الصنائع من قومهم، وهذا جدع لأنف الأمة يشوه وجهها، ويحط بشأنها! لقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة، والمنتحلين أطوار غيرها، يكوّنون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها، وطلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات، يمهدون لهم السبيل، ويفتحون الأبواب، ثم

يثبتون أقدامهم". أعتقد أن هذا المقطع يعطي صورة حية عن هذه الإشكالية، ومن المفضل الآن أن ننتقل للحديث عن النتائج الاجتماعية والسياسية والفكرية المعاصرة لكي يتحدد البحث بشكل أفضل.

**حنا مينة:**

سأتحدث كيف رسم الأدب خصائص النزعة الاستهلاكية ونموها في مرحلة الخمسينات، وهي المرحلة التي بدأت فيها أمريكا وأوروبا تنتعش وتصدر بضاعتها وسلعها. فبدأ الضغط على العالم الثالث، ويمكن أخذ لبنان نموذجاً على ذلك، ولبنان وسوريا في تلك الفترة يتسمان بخصائص مشتركة على مستوى الحياة الاقتصادية والاجتماعية.

لقد بدأ النموذج الاستهلاكي يتغلغل في حياتنا الاقتصادية، عن طريق البضائع الأمريكية وأقل منها الأوروبية، فجاءت الحرب الكورية، فأرادت أمريكا أن تعوض عن خسائرها بفرض صادراتها على كل البلدان التي تتعامل معها، وكان نتاج ذلك أن أفلس العديد من التجار الذي كانوا يتعاملون معها.

أقول بدأت الهجمة الاستهلاكية في أواخر الأربعينات من هذا القرن، وبالضبط مع الحركة العدوانية التي شنتها أمريكا على كوريا عام 1950، وأذكر أن صديقي موريس حجار، وكان تاجراً، قد أفلس في لبنان مع الذين أفلسوا، بسبب كثرة البضائع التي غمرت الأسواق اللبنانية التي اجتاحها الفساد.

جوزيف كان مناضلاً، كان يعمل في متجر للاستيراد والتصدير، وكان عليه أن يحمل مساطر (عينات) البضاعة إلى الزبائن، وفجأة غصت الأسواق بها، وجاءت نهاية الحرب الكورية ضربة قاصمة، فلم تعد في المدينة القدرة على الاستهلاك، وتوقف عمل جوزيف، رزح تحت الدين بينما زوجته تطالب بحياة مرفهة، استهلاكية تشبهاً بأخيه المليونير وأخته المودرن.

كان يعمل في محل للمفروشات فتركه لأن الشريكين اختصما حول مخطط المشروع وهو يكتب يوميات يسأل فيها هناء ــ زوجته ــ ماذا تريدين اليوم يا مدام؟ ثلاجة، ثم ماذا؟ غسالة... وغيره؟ سيارة؟ ويعلن قائلاً: في القرية، وقبل الزواج كنت أسألها: ماذا تريدين يا هناء؟ حبك. ثم ماذا؟ الزواج. وبعده؟ كوخاً نجعله عشاً لغرامنا!

وينتهي جوزيف إلى هذا الحكم: المدينة مفسدة، وبيتي أكثر فساداً. ويقول: رغبة مجنونة تتملك الجميع في الإثراء، دون أي اهتمام بالوسيلة، ورغبة مماثلة تتملك الناس في نسيان منشئهم. ميكافيلية صريحة، الكنائس تمتلئ بالمصلين دائماً، وأحسب أن الجميع، في ختام صلواتهم يطلبون غسالات وثلاجات

وسيارات، يخيل إلي أنهم يعملون بقول المسيح: "اطلب تعط" ولكي يكون طلبهم أوقع وأسرع يرفعونه في بيوت الله... وربما كانوا يفكرون بهذا مباشرة، لكن عقولهم الباطنية تعمل كآلات حاسبة دقيقة، ثم يضيف: الأمكنة الأخرى مزدحمة أيضاً، فالناس في بيروت، يصلون كثيراً، ويكفرون كثيراً وبنفس السهولة التي يذهبون بها إلى بيوت الله، يذهبون إلى بيوت الشيطان.

ويختم هذه اليومية بالكلمات التالية: "لا شيء حرام ولا شيء ممنوع... تستطيع أن تزني وتسرق وتقامر وتهرب المخدرات، كما تستطيع أن تتاجر وتغش وتثري وتفلس وتنتحر على الروشة... والعجيب أن الناس يحاولون الظهور بمظهر المحترمين وأكثرهم ينجح في هذا الكاموفلاج ــ وقد كتب الكلمة الأخيرة بالفرنسية، ووضع إلى جانبها الرقم واحد، ولم يأت على شرحها في الهامش وربما نسيها أو لم يفتح القاموس بشأنها.

فعبر يومياته هذه تتكشف لنا صورة المجتمع بجوانبه العديدة، كيف بدأ يخترقه الفساد والرياء والانحطاط باختراق الحياة الاستهلاكية له، ففي إحدى يومياته عن عمله في إحدى الصحف، يتحدث عن المحررين الذين يلتزمون بالخطة السياسية العامة التي وضعها صاحب الدار، وهي الموالاة باعتدال، للعهد السياسي، ومماشاة دولة كبيرة دون التظاهر، وإطراء مشايخ الخليج، وجميع ملوك ورؤساء وأمراء البلاد العربية، وعدم التعرض لحكام البلدان المجاورة، وعدم التشهير باليسار.. وباليمين أيضاً، ومجاراة بعض الأحزاب، ونقد الرأسمالية نقداً خفيفاً ونقد الاشتراكية نقداً خفيفاً أيضاً.

وهو يعزو في إحدى يومياته إخفاقه بين معاشه وتطلعاته الثقافية إلى أنه لا يمتلك أي قدر من "البندقة" والبندقة ــ كما تعلمون ــ تعني المهارة بعد أن كانت تعني ابن الحرام الذي أنجبته أمه سفاحاً، فلكي ينجح المرء عليه أن يملك النباهة مع "البندقة" والعلم مع النباهة و"البندقة" والجرأة مع العلم مع النباهة مع "البندقة". فالبندقة ملح النجاح، وكذلك هو الحظ، وقد تكون لعبته الكبرى والحاسمة أن يهبك ربك قدراً لا بأس به من "البندقة". تلك هي القيم والأساليب الاجتماعية والأخلاقية التي يقترحها مجتمع الاستهلاك من أجل النجاح.

<u>عبد الرزاق عيد:</u>

هل تواصل أستاذ حنا الحديث، لنصل إلى روايتك "مأساة ديمتريو" التي تتخذ من زمننا المعاش إطاراً لأحداثها، سيما وأنها ترصد الشخصية الروائية في ظروف التدمير الأخلاقي والروحي التي يشيعها أسلوب الحياة الاستهلاكية، بالإضافة إلى أن شخصية "واصل المدلجي" في هذه الرواية تحتل حيزاً روائياً

أكثر كثافة من شخصية "جوزيف" وربما يعود ذلك إلى كثافة الغزو الاستهلاكي الذي راح يجتاح حياتنا الاجتماعية بشكل أعنف عما كان عليه في زمن رواية "الثلج يأتي من النافذة" وهو فترة الخمسينيات.

حنا مينة:

أفضل تأجيل الحديث عن ذلك إلى حين الانتقال لمناقشة الاستهلاك وانعكاسه على حياتنا الاجتماعية والثقافية المعاشة.

خضر زكريا:

اسمحوا لي أن أقول أن الأستاذ حنا مينة أثار في ذهننا صورة حية ورائعة لما يحدث دائماً في ظروف الحياة الاجتماعية المشابهة، وهي ما يبدو عنه اليوم بقول الرجل "تريدين حبي أم السيارة" ومسألة الانتقال في القيم، واحتقار المثل، يحضرني الآن مثال، لقد تعرضت في إحدى المحاضرات إلى مسألة كيفية تحول المرأة من عملية الإنتاج إلى عملية الاستهلاك وقد أثار وقتها لغطاً خاصة بين النساء. لقد ذكرت أن وضع المرأة يتحول من عامل مساعد للرجل في العمل إلى أداة ضغط عليه. حيث أن المواطن ذا الدخل المحدود، كثيراً ما يتعرض إلى متطلبات زوجته الخاصة "الغسالة الأوتوماتيك" أو "الجلاية" لأن جارتها زوجة العائد من الخليج، أو التاجر، لديها مثل هذه الأدوات وجارتها ليست أحسن منها...الخ. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الجلاية أو الغسالة الأوتوماتيك، إنما وجدتا في ظروف مجتمع، النساء فيه يعملن، وهذه الأدوات توفر الوقت الذي كانت تعمله المرأة في البيت.

ما يحدث عندنا العكس تماماً، فالمرأة التي كانت تعمل (التريكو، الحقل، الخياطة) تركت هذا العمل لأسباب كثيرة، حيث أصبح لديها وقت للعمل، وأتت هذه الأدوات لتزيد فراغ المرأة فراغاً، ولكن المرأة لا تعمل! لماذا؟ لأن فرص العمل غير متوفرة، ولماذا فرص العمل غير متوفرة؟ بسبب عدم وجو رساميل كافية لتوظيفها في إنشاء المصانع والمزارع، ولماذا لا تتوفر هذه الرساميل الكافية؟ لأن الأموال تذهب لخزائن الشركات الاحتكارية التي تصنع الغسالة والجلاية...الخ. وهكذا ندخل في حلقة مفرغة.

وهذا أيضاً مظهر من مظاهر المجتمع الاستهلاكي، ولذا فأنا ألح على النساء أن يعملن ويناضلن من أجل إنقاذ أنفسهن من الاتجاه الاستهلاكي، وبمقدار ما يستسلمن لهذا الوضع بمقدار ما سيبعد اليوم الذي يتحررن فيه، لأن تحرر المرأة سيأتي في اليوم الذي تعمل فيه.

عبد الله حنا:

أريد أن أؤكد على ضرورة النظرة إلى مسألة الاستهلاك بجانبها الخارجي ـ الداخلي معاً، فالخارجي يتمثل بتصدير الرأسمالية العالمية لبضاعتها وسلعها،

والجانب الداخلي هو علاقة الطبقات داخل المجتمعات العربية وموقفها من موضوعة الاستهلاك، فالبرجوازية الصناعية الناشئة في شتى البلدان العربية قبل الستينات وما لازمها من تحول في بعض البلدان كالتأميمات والإصلاح الزراعي كان يمكن الحديث عنها بأنها ليست برجوازية استهلاكية، بطبيعة الحال كانت تستهلك، لكنها كانت تحاول تحقيق تراكم نقدي، ببنائها بعض المصانع والمعامل في حدود إمكانية رأسمالها وفي ظروف ارتباطها وخضوعها للرأسمال العالمي.

أي أن هنالك تنمية، حيث البرجوازي الصناعي الكلاسيكي يتمتع بحد معين من القيم وأخلاق احترام العمل، واحترام الإنسان والجهود. غير أن هذه القيم والأخلاق راحت تتغير بعد التأميمات والإصلاح الزراعي في الستينيات، حيث هربت أموالها. والبرجوازية الصغيرة في فترة الخمسينيات كانت مفعمة بالمشاعر الوطنية والقومية، ولعبت دوراً كبيراً في حركة النضال الجماهيري الوطني، غير أنها عندما أصبح في يدها القرار السياسي، أخذت أقسام كبيرة منها تغير مواقفها ليس الاقتصادية والسياسية، بل والفكرية، وممارستها الوطنية والقومية. وبعد انتشار نمط الاستهلاك وسيرها في طريقه نلاحظ أن قطاعات واسعة قد فرزت منها وغدت (طفيلية وبيروقراطية) لم يبق لديها أية مشاعر وطنية قومية، وانتقلت مواقعها الفكرية تجاه القضية الوطنية والقومية إلى نوع من "الكوسموبوليتية". إذن، يمكن القول إن مرحلة التأميمات تشكل مفصلاً في التغير الذي لحق بتكوين الطبقات في مواقعها وخياراتها. أريد أن أتناول ثلاث ظواهر تتصل بهذه المتغيرات.

ظاهرة التهريب، فلو أخذنا قرية حدودية، قبل انتشار عمليات التهريب، قبل عام 1960، نجد أن الحياة الاقتصادية كانت تقوم على الزراعة والري، وما ينتج مجتمع من هذا القبيل من علاقات أخلاقية، أقول نجد أن هذه العلاقات الأخلاقية وأنماط السلوك تتداعى دفعة واحدة نتيجة تحول هؤلاء الناس من منتجين زراعياً ورعوياً إلى مهربين ومهربات، وهذا مجال لدراسات غنية يمكن أن يقوم بها الباحثون الاجتماعيون، حيث تتمازج في هذه المرحلة الانتقالية قيم متنوعة، أخلاقية الفلاح والراعي وأخلاقية المهرب الطفيلي (البلطجي).

والموظف الذي يتمتع بنفوذ ما يساعده على التهريب، سرعان ما تتدهور أخلاقيته، التي تطال العائلة بمجموعها، حيث تتشكل بؤرة فساد، تتكافل على الاستمرارية في خط الفساد، حيث تبدأ زوجته في حضه على ذلك الأمر الذي يؤدي إلى عدوى الفساد بالأسرة المجاورة وهكذا حتى تتحول الظاهرة إلى سلوك اجتماعي.

ظاهرة الهجرة إلى الخليج: من الذي يهاجر؟ لقد بدأت الهجرة بالحرفي وعامل البناء ثم تبعه الفلاح والراعي ثم أقسام من البرجوازية الصغيرة المثقفة، هذه الفئات عانت من تناقض حاد، بين انتمائها القومي والديني الذي يخلق لديها الشعور بأنها في بلد عربي مسلم، فتجد نفسها تعامل مَعاملة الأرقاء، بينما الأمريكاني غير العربي والمسلم يعامل معاملة "أنا ربكم الأعلى". فيضطر أن يبتلع حالة الذل هذه في سبيل جمع الثروة. والمآل أن يعود هؤلاء بأموالهم لا لتوظف في مشاريع إنتاجية، بل لشراء سيارات شاحنة لعمليات التهريب وشراء المساكن ثم استخدام هذه الأموال في شؤون تافهة، كالدعارة وشراء الأسلحة والفيديوهات...الخ.

من خلال تجربتي في المجتمع الريفي، لاحظت عيانياً العدد من المظاهر الاجتماعية الهجينة الشاذة التي راحت تخترق العالم الاجتماعي للريفيين.

فعلى سبيل المثال، من المعروف ما لحرمة الموت من مهابة، فالقرية التي يعرف سكانها جميعهم بعضهم بعضاً يتكافلون في هذه المناسبات ويتضامنون مادياً ومعنوياً. إلا أن ما يحدث الآن، أن يأتي الشاب من الخليج بسيارة فارهة وفيديو، في فترة الصيف ليتزوج، فنلاحظ بالعين المجردة كيف أن تقاليد الأعراس قد تبدلت، حيث البذخ المجاني التافه والجاهل، وشرب الخمور بطريقة عصابية ــ شاذة ومبتذلة، تحطم فيها زجاجات المشروب على طريقة الأفلام الأمريكية، ويطلق الرصاص، وتسجل الفيديوهات وقائع هذه الأعراس الهجينة التي هجرت التقاليد الفلكلورية الوطنية للأعراس.

والعلاقات الاجتماعية التي تفككت، تؤدي إلى فقدان حرمة الموت التي تحدثت عنها، حيث أنه من قبل إذا مات امرؤ في القرية، تؤجل مناسبات الفرح لفترة معينة، أما الآن فيختلط الحابل بالنابل، حيث يموتون ويتزوجون في ليلة واحدة.

الكثير من هؤلاء الشباب الذين لم ينالوا قسطاً من الثقافة والتعليم يعودون إلى قراهم في سياراتهم الفارهة (الإدخال المؤقت)، حيث السرعة الجنونية، و"التشحيط" مثلهم مثل أبناء "الذين أنعم الله عليهم". وإذا ما استهجن سلوكهم هذا رأفة بحياة الناس، يقولون: "إن دية القتيل في طبونة السيارة".

تلك هي عقلية هؤلاء البؤساء ضحايا الاضطهاد في الخليج وفرسان المال والجاه في قراهم، تلك هي عقلية وأخلاق وثقافة الاستهلاك. إن هذه المآسي قادت أبناء القرى إلى إقامة حواجز ومطبات في طرق القرية، ردعاً لطيش هؤلاء الفرسان البؤساء.

وهذه الظاهرة قادت أيضاً إلى ارتفاع هائل للمهور، فعوضاً من أن تزول هذه الظاهرة المتخلفة، راحت تتفاقم، ويلاحظ المرء عيانياً في بعض قرى الفرات، أن القرى التي عرفت الهجرة وصلت فيها المهور إلى 100 ألف ليرة، بينما القرى الأخرى التي لم تحدث فيها هجرات ظلت محافظة على تقاليدها السابقة. بل بلغ الأمر أن المهاجر راح يتزوج العديد من النساء ما دام الزواج بالنقود، والأموال متوفرة، مما أدى إلى تفاقم هذه الظاهرة أيضاً.

ظاهرة الرشوة: بدأت تلعب دوراً تخريبياً للعلاقات الاجتماعية والأخلاقية، حيث أن المتمتع بنفوذ وظيفي يؤهله للرشوة والمنحدر من أصول ريفية أو بدوية، سرعان ما تستوعبه القيم الاستهلاكية، فتمتص كل الجوانب الطيبة والخيرة لأخلاق القرية أو البادية، القائمة على الشجاعة، والكرم والنخوة والإباء، التي تتلاشى وتنهض القيم المتخلفة المتمثلة بالثأر والميل إلى العنف وشراء الأسلحة، لتتضامن هذه القيم مع القيم الجديدة الاستهلاكية في فرديتها وتنافسها، أي أنه يضيع الجيد في سلوكه ويكسب السيء. بالإضافة إلى ما تلعبه التأثيرات الغربية الأمريكية بخاصة عن طريق السينما والتلفزيون والفيديو.

عبد الرزاق عيد:

في الواقع أن مسألة تناول الاستهلاكية من وجهة نظر علم الأخلاق مسألة في منتهى الأهمية، نظراً لما تمارسه النزعة الاستهلاكية عندما تعمم كطراز للحياة من أثر تدميري على وعي الناس وقواعد سلوكهم، فهي تؤدي إلى تقويض الأنا الأخلاقية، حيث تشيع اللامبالاة والاستهتار بالواجبات والحقوق التي يستدعيها مفهوم المواطنة، ومن ثم الإخلال السافر، والمتستر، بالقواعد الأخلاقية.

والإيديولوجية الاستهلاكية التي صاغها المنظرون الأمريكيون لا تمارس تخريبها للوعي الاجتماعي الوطني لإنساننا العربي فحسب، بل نجد أن الغربيين ذاتهم يشكون من "الإمبريالية الثقافية والإعلامية" التي تمارسها الولايات المتحدة الأمريكية.

فالمخرج الفرنسي بلان يتحدث عن ذلك قائلاً: "أينما التفتت وجدت آثار التدمير الذي تتركه أمريكا على أعراف بلادنا وشعبنا، بحيث قد تتحول الثقافة الفرنسية في ظروف الغزو الأمريكي إلى مجرد صورة باهتة، والسينما تمثل الأداة الخطيرة لبث السموم في روح شعبنا وتحاول استنزاف ثقافته وفرض معاييرها عليه".

فتعميم النموذج الاستهلاكي في بلادنا، يلعب دوراً خطيراً في تهديم العالم الروحي والأخلاقي والثقافي والوطني أيضاً لإنساننا. ومن هنا فإن البرجوازية

الطفيلية لا تنشأ في وسط معافى من الناحية الاجتماعية، ولهذا فهي تنمو على أنقاض القيم والمثل وعدم احترام التقاليد الأخلاقية والمدونات القانونية والمعايير الدستورية. هذا الأمر يقودنا مباشرة للحديث عن دور الأدب والفن ودور الثقافة عموماً في مقاومة الاستهلاكية وآثارها التشويهية على الناس، ما دام مجال الثقافة هو الذي يحتل فضاء العالم الروحي والأخلاقي للبشر.

فالاستهلاكية عدوها اللدود: الثقافة. وهي أول ما تناصب العداء للأدب والفن والذي يوجد بين علم الاجتماع والأخلاق، وتسعى الاستهلاكية إلى إخضاع الثقافة لتبعية مزاج السوق الذي يتعامل مع الأدب والفن والعلم وحتى الدين كما قال الدكتور زرق الله كمواد استهلاكية خاضعة لاعتبارات اقتصادية بحتة وليس للمنطق الداخلي الناظم لمضمونهم. إذن، ما دور الثقافة والمثقفين، الأدب والأدباء، الفن والفنانين، في مقاومة عبادة الأشياء وتأليهها، التي تسعى إلى تشييء ليس الأدب والفن فحسب، بل والإنسان، عبر تفريغه من محتواه الاجتماعي والإنساني وتحويله إلى شيء.

أرى أن نتوجه للأستاذ حنا مينة وسعد الله ونوس، لو يتفضل الأستاذ حنا ليكمل حديثه الذي بدأه عن صورة الاستهلاك في أدبه في الخمسينيات، ليحدثنا عن هذه الصورة في السبعينيات من خلال روايته "مأساة ديمتريو".

حنا مينة:

أريد أن أشير إلى نتيجة يمكن استخلاصها من حديث الزملاء، وهي أن المجتمع الاستهلاكي يشمل أكثر المجتمعات العربية، فهناك العديد من المواد المصنعة في الغرب تنتج خصيصاً لمجتمعاتنا كالفيديو والقداحات الذهبية...الخ. فإذا كانت البرجوازية الوطنية في الخمسينيات قد حافظت وطورت ـ إلى حد معين ـ الإنتاج، فإن البرجوازية الطفيلية الآن ليست أكثر من سمسار أو وكيل للشركات الأجنبية.

روايتي الجديدة هي "مأساة ديمتريو". وديمتريو يوناني الأصل، موسيقي وعاشق للموسيقى يحب امرأة متزوجة من تاجر طفيلي يدعى "واصل الدلجي"، ابن لصاحب مدبغة قديمة، فأصبح فيما بعد تاجر غزل ونسيج. لن أحدثكم عن الرواية كلها، لكنني سأتوقف عند الشكل الذي تبرز من خلاله أيديولوجية "واصل"، هذا، وذلك عبر دفاعه عن نفسه تجاه الاتهامات التي توجهها له زوجته:

يقول واصل الدلجي أمام اتهامات زوجته: جاء المليون الأول من حيث لا يجب أن يسأل أحد. أما الملايين الأخرى فقد كسبتها بجهدي. إن ما يحسن التجارة هو الكتمان، لا لأن ثمة ما أؤاخذ عليه، بل لأن روح العمل، مقتضياته، تتطلب من التاجر أن يبقي دفاتره بعيدة عن الأنظار.

وبعد أن يقص سيرة حياة والده، وكيف كان صاحب مدبغة حرفية، وكيف أصبح صاحب معمل للنسيج، يعترف أن دور الفن، هذه الأيام لم يكن معروفاً قبلها، وخاصة الفن في السنوات الأخيرة، أي في السبعينيات. يقول: "إن هذه السنوات الدائمة إن شاء الله، هي سنوات ذهبية، اغتنى فيها كثيرون، كانوا نكرة فصاروا من المعروفين، كانوا لا يملكون شيئاً فصارت أملاكهم أوسع من أن تحد.

ثم يقول: إذا كان لا بد من مساءلة عن الأثرياء، فهم أحق بها مني، ولكن بأي حق نقول للإنسان من أين لك هذا؟ إن لم تزن يده، زنت عينه أو لسانه أو سريرته، ومن لم يغش في التجارة غش في الوظيفة أو في المهنة، أو في العاطفة، وكله غش. وربما كان غش التاجر أهونها لأنه يتناول المادة لا الروح.

كل هذه الأفكار يجب أن تقال، أن تعرف، أن يكتبها حملة الأقلام في كتبهم، لكن هؤلاء لا يرون إلا التجار. لا يرون إلا الرأسماليين، كأنما الرأسمال جريمة، مع أنه الأساس في اقتصاد العالم، يعطى الدور الأول والفضل الأول. وتعرف قيمته، ويكرم أصحابه وبلغ الأمر في الاهتمام الذي أثاره، أن ماركس وهو من كبار المفكرين، كتب له كتاباً في مجلدات، كتاباً سمعت عنه ولم أقرؤه، وليس لدي وقت لقراءته، وبودي أن أفعل ذلك يوماً، ولو استطعت لنقدته، فهو كما بلغني ينغص على الرأسمالي ماله، وهذه ضغينة، وصاحبها ناشر ضغائن، مثير فتن، وينبغي أن يحاكم، لأنه يهز القناعات المترسخة في عقول الناس، ويعكر صفو الانسجام القائم بين الطبقات، ويحل محل هذا الوئام الإنساني، صراعاً لا إنسانياً، عنيفا، دامياً، بلغ من شأنه أن ألقى شعوباً برمتها في برك من الدماء.

وبعد جلسة مع عمه، والد زوجته، فهيم المتبحر، ومع صديقه ربيع، تناقشوا فيها حول الرسم، يقول: يريدون الفن محارباً على جبهتهم، ونريده محارباً على جبهتنا، لكن الفنانين جميعاً وكذلك الأدباء والموسيقيين، يستهويهم الرفض، بينما يستهوينا القبول. نريد أن نعيش بسلام، في وقت يريدون، هم، أن نعيش في حرب، لهذا يرفضون الإخاء بين الواقع والمواطن، بين رب العمل والعامل، ويشوهون واحداً من أجمل مبادئ الثورة الفرنسية.

يقول في مكان آخر: الزوجة التي أنعم الله على زوجها، ينبغي أن ترفل بالنعيم، أن تتمتع به وتقوم بواجب الاحترام تجاهه، أو تصمت على الأقل. لكنها تريد أن تعرف، مع ورود المال، كيف ورد، من أين مصدره وبأية طريقة. نحن، في التجارة، في الجمارك، مع المصارف، نتعامل بسندات الاعتماد، والشيكات، والبوالص، والبيانات والتصاريح، وهذه شهادات لا علاقة لها بحسن السلوك. سلوكها الحسن يتوقف على صحتها، على دقتها، على القدرة في

تصريفها، تمريرها، وبعد ذلك يأتي الناتج، وهو المهم، وبه تقاس موهبة الصناعي والتاجر لا بشيء سواه.

المصارف في سورية مؤممة، أنا لا أحتج على تأميمها. كنت أتمنى ـــ تسهيلاً للعمل ـــ لو لم يكن، إلا أنه كان، فما العمل؟ نقف مكتوفي الأيدي؟ في كل تدبير قانوني، مصرفي، وفي كل لائحة تجارية ثغرة، ومنها يمرق الذين يستطيعون حيال القانون أو اللائحة شيئاً. أنا ـــ بكل ما يتيحه لي العرف وشرع السوق، وحق المهنة ـــ دخلت هذه الثغرة.

لا أستطيع أن أقرأ كل ما يتصل بالمعمار الذهني والأيديولوجي لهذا البرجوازي الطفيلي، لأن دفاعه عن مصالحه الطبقية حقه "المقدس" في اللصوصية والسمسرة والتلاعب والغش والخداع يستمر على مدى أربعين صفحة في الرواية يقدمها بمثابة أسانيد نظرية لطبقته، وهذه الأسانيد ليست نتاج فهمه وفهم طبقته، بل هي تعتمد على مراجع أيديولوجية غربية بالتأكيد.

إن تناول هذه الطبقة يحتاج إلى ندوة خاصة، لأنها تشكل الخطر الأكبر الذي يواجه التحول الاجتماعي والثقافي في بلداننا العربية.

<u>خضر زكريا:</u>

يبدو أن التسويغ الديني لم يعد كافياً للدفاع الأيديولوجي عن مصالحهم الطبقية.

<u>صادق جلال العظم:</u>

أستاذ حنا. لماذا سميت روايتك باسم "مأساة ديمتريو"؟

<u>حنا مينة:</u>

لأن عازف الموسيقى من أصل يوناني، والرواية مسماة باسمه.

<u>عبد الرزاق عيد:</u>

اسمحوا لي قبل أن يتفضل الأستاذ سعد الله ونوس وبمداخلته، أن أشير إلى أن المنظرين لمجتمع الاستهلاك الذين حاولوا أن يعلنوا "نهاية الإيديولوجيا" كما أشار الدكتور صادق، وذلك برمي هذا المفهوم بكل أنواع الازدراء باسم العقلانية التكنولوجية، إنما كانوا يهدفون إلى رفض كل النظريات الكلية والنقدية التي تطرح الإنسان كغاية، وعلى استبدالها بإعلاء التكنولوجيا كغاية، ونظام أيديولوجي. وذلك عبر أساس هذه الأيديولوجيا، يصبح التناقض في عصرنا بين التكنولوجيا ونقيضها، بين الحضارة ونقيضها، بين سادة المدينة (المركز) ومنبوذي أرياف العالم (الأطراف). وبذلك فإن هذه الأيديولوجيا، توحد بين العمال وأرباب العمل في إطار المجتمع التقني الحداثي، مجتمع الرفاه الاستهلاكي للجميع. ومن صلب هذه الأيديولوجيا، تفرعت أيديولوجيات تأخذ شكل الأطروحة المضادة، لكن في إطار الأيديولوجيا ذاتها.

في هذا الإطار نفهم صرعة "ماركوز" الذي أنتجته أيديولوجيا الاستهلاك الذي يعلن نهاية التاريخ عند المجتمع الاستهلاكي وذلك بهدف امتصاص الرفض الثوري والتغييري لقوى الشغيلة، وسادت من يومها لدى العديد من منظري الرفض العدمي موضوعة أبدية التسلط والاستبداد من خلال منظور وضعاني يؤسس لعقلانية شكلانية متطرفة تموه حقيقة لا عقلانية المجتمع الاستهلاكي التقني، بعد أن تمكن من استيعاب القوى العمالية وامتصاصه لممكنات فعلها التغييري في الواقع.

سعد الله ونوس:

لقد لاحظنا حتى الآن، أن الاستهلاك كنمط اقتصادي له انعكاساته على مختلف مستويات البنية الاجتماعية والثقافية، إنما نشأ في الغرب ــ المركز ــ ثم تفشى في بلادنا ــ الأطراف ــ وفق سياسة منطقية ومدروسة أنتجتها السلطات العربية الحاكمة التي تشكل شرائح البرجوازية التقليدية والطفيلية الجديدة قوامها الطبقي.

وفي نهاية الستينيات، تقوضت آخر أوهام هذه البرجوازية في تحقيق توازن ما داخل المجتمع. أي أن تحافظ على علاقاتها بالغرب، وهي علاقات تحكمها طبيعتها الكومبرادورية، وأن تنجز في الوقت نفسه بعض الاستقلال السياسي، وشكلاً من التنمية الوطنية المستقلة. ولذلك تخلت منذ ذلك التاريخ عن مشروعها الهش بالاستقلال، وانتهت إلى الارتباط عضوياً بالغرب.وما تفشي النمط الاستهلاكي في مجتمعنا، إلا تعبير صريح عن هذه التبعية، وتعميق متواصل لها.

وقد أشار الزملاء إلى بعض نتائج سيادة النمط الاستهلاكي على المجتمع، وبينوا كيف أدى إلى نوع من الخراب الوطني على المستويين الاقتصادي والقيمي ــ من القيم. وهذا ما يطرح دور الأدب والفن وفعاليتهما في مثل هذا الواقع. لكن قبل الحديث عن هذا الدور، أرى ضرورياً أن نتعرف على الآلية التي أنتجتها السلطة كي تحول المجتمع إلى مجتمع استهلاكي.

إن النقطة الأساسية في هذه الآلية هي تطوير أجهزة القمع وتغييب الديمقراطية كلياً. وهذا طبيعي، فهي تريد أن تعلن وتمارس تبعيتها الكاملة للغرب، وأن تتجنب في الوقت ذاته ردود فعل الطبقات المسحوقة إزاء النتيجة الكارثية التي تؤدي إليها تلك التبعية. وفي العقدين الأخيرين، أحرزت الأنظمة العربية (هذه الأنظمة ليست واحدة، ولكن الفروق بين بنياتها ليست جوهرية وهذا ما يتيح لنا بعض التعميم) نجاحاً بارزاً في واحد من المجالات الحيوية بالنسبة لبقائها، هذا المجال هو تحديث جهازي القمع والإعلام، ودمجهما بحيث يتساوقان ويتكاملان لإنجاز مهمة واحدة هي حماية السلطة وتدعيمها. إن

الإعلام في هذه الثنائية هو الجهاز الأمني الأيديولوجي للسلطة. وقد تبينت هذه الأنظمة أن من الضروري كي تضمن لبرنامجها الإعلامي قدراً من التكامل والنجاح، وأن تدمج به كل نشاط معرفي، من الثقافة وحتى البحث العلمي مروراً بمناهج التعليم. ولهذا فقد تولت "رعاية الثقافة!" شادت لها المؤسسات والصروح، ولم تبخل في الإنفاق على سدنتها. لكنها أثناء ذلك، أو مقابل ذلك، كانت تسوقها لتندرج في برنامجها الإعلامي تزوقه وتحقق متطلباته. ومع نجاح هذه العملية، تحولت الثقافة، رغم الازدهار الرسمي وزيادة الإنتاج الكمي، إلى نشاط هامشي من حيث الفاعلية لأنها حوصرت في أحد خيارين.. إما أن تدجن وتتحول بوقاً في الجوق الإعلامي وإما أن تقمع، والتخوم بين الخيارين رخوة وملغومة بالأخطار.

والسلطة لا تتستر على موقفها من الثقافة كملحق إعلامي، فتعهد مباشرة إلى وزارة الإعلام بتنظيم وتوجيه كل شؤون الثقافة. وحتى حين توهب الثقافة وزارة مستقلة، لها مديرياتها وروتينها، فإن هذا الفصل لا تمليه كما تدل النتائج إلا دواع تنظيمية وربما تمويهية. إنه لمؤشر ذو دلالة ما حدث في مصر أواخر السبعينيات، وفي غمرة كامب ديفيد، إذ ألغيت وزارة الثقافة بعد سنوات من اضطراب وعدم استقرار العلاقة بينها وبين وزارة الإعلام، ففي لحظة الاختيار لم تتردد السلطة. همشت الثقافة ودعمت الإعلام.

ومما له أيضاً دلالة عميقة المغزى على موقف السلطة من الثقافة، هو المفارقة شبه المأساوية التي عاشها بعض المثقفين الذين نظروا، وبشروا بل وحتى ناضلوا لقيام أنظمة تحقق دعاواهم وأفكارهم. وما إن قامت هذه الأنظمة واستتبت لها السلطة، حتى تنكرت لمثقفيها. ثم عمدت خوفاً من مشاغباتهم أو تعذر تدجينهم، إلى نفيهم جسدياً أو ثقافياً. بعضهم ارتحل، وبعضهم ابتلع لسانه متورماً باليأس والمرارة. والبعض الثالث يذوي ويتلاشى في رطوبة الزنازين. إن الركيزة الأساسية في السلطة القائمة إضافة إلى جهاز الأمن، وبالتنسيق معه، هو البرنامج الإعلامي، والمثقف إما أن يكون موظفاً يغرد في هذا السرب وإما أن ينفى.

وفي هذا المنظور تمت تقوية أجهزة الإعلام (التلفزيون، الإذاعة، الصحافة)، وزودت بأحداث المبتكرات الغربية لا على مستوى التجهيزات الآلية فقط، وإنما على مستوى الإعداد، والخطط، والمضمون والبرامج: إننا نستورد أجهزة التلفزيون، ومعها كيفيات قولبة الرأي العام، والتأثير عليه، وتوجيهه الجهة التي نتوخاها. كذلك نستورد أجهزة الفيديو ومعها أفلامها، أي نمط الاستهلاك الفني

المطلوب لتدجين الناس وإلهائهم. إن أجهزة الإعلام تمارس اليوم أحدث التقنيات لترويج سياسة النظام، وتزييف صورة الحاكم.

وكما دفعت دول أموال النفط المنطقة، وخلافاً لأوهى مشاعر الوطنية، إلى المزيد من التبعية للغرب وأسواقه، فإنها أسهمت وعلى المستوى النوعي، إسهاماً كبيراً في توفير الأساس المادي لتطوير الإعلام وتقويته، مولت القسم الأكبر من الإنتاج التلفزيوني الرث ــ وبذلك فرضت قيمها ومفاهيمها وذوقها ــ وأغرقت الوطن العربي بالمنابر الإعلامية المقيمة والمهاجرة. وقد أدت كثرة هذه المنابر وفوضاها إلى تقويم الثقافة والمثقف، وتحويل كل منهم إلى سلعة في سوق يغص بالسلع. لم يعد المثقف ذلك الطليعي صاحب المشروع التاريخي، وإنما صار قوة عمل تؤجر... وبهذا فقد ريادته وفقد جذريته، ولم يعد يؤججه الوعي بمسؤوليته، وبأنه عنصر فعال في عملية التغيير التاريخية في مجتمعه. لقد صار جزءاً هامشياً من آلة ضخمة تنتج الضوضاء، والخلط، والكلام الملتبس، وفي مثل هذا الوضع، كان طبيعياً أن تختفي من حياتنا المدارس والتيارات كما عرفناها في الأربعينيات والخمسينيات والستينيات. فلم تعد هناك مدارس تتحاور، ولا اتجاهات تتجاذب معمقة حركة الفكر ومثرية مناخ الثقافة، بل تفتت المثقفون إلى أصوات مفردة تكاد تخلو من النبرة الشخصية وسط الضوضاء والترويض المستمر. ومع زيادة المنابر كان هناك خلق متعمد للقيم والمفاهيم في الثقافة بخاصة وفي السياسة بعامة. وأنه للافت للنظر أن يقل وعي المواطنين بواقعهم وما يجري حولهم من أحداث بشكل مضطرد مع الزيادة الهائلة في عدد الدوريات، والمنابر الإعلامية!.

وإذا نحن تفحصنا البرنامج الإعلامي الذي أحكمت السيطرة عليه، وقلّت فيه، إلى أدنى حد، الهوامش التي ييسرها وضع اجتماعي مخلخل كوضعنا، فإننا نجد أنه يرتكز إيديولوجياً على نقطتين جوهريتين:

– الأولى، هي بعث ونشر القيم السلفية تحت ستار الأصالة والإيهام بالاستقلال.

– الثانية، هي نشر وتسويق كل منتجات الغرب الثقافية والاقتصادية، وبالتالي السياسية.

ومن ناقل القول إن هاتين المهمتين متكاملتان، وإن إحداهما تدعم الأخرى، لتكريس التبعية، وحماية الأنظمة التابعة من انتفاضة جماهيرنا المنهوبة والمستلبة. ولهذا فإننا نرى الإعلام يحيي من التراث كل ما هو سلفي ومتخلف وغير عقلاني بغية تخدير المواطن، ودغدغته بوهم الاستقلال (وهناك دول

عربية عديدة اعتقدت أنها أنجزت استقلالها، وحققت خصوصيتها وأصالتها في المضمار الحضاري بمجرد ارتداء الدشداشة، والحطاطة، والشاروخ. ولا يهم أن هذه الثياب قماشها مستورد، وخياطها مستورد، وأن كل ما يستخدمه هذا المستقل الأصيل الداخل بدشداشته، إنما هو مستورد من مخازن الغرب). إن ما هو سلفي، وأحياناً فلكلوري يصبح في هذا المضمار، النقاب التمويهي الذي تتم خلفه عمليات التبعية. هذا إضافة إلى أنه ستار يحجب عنا تاريخنا وتراثنا، بحيث لا نتصل بما هو عميق وثوري في هذا التاريخ وفي هذا التراث. ويمكن هنا أن نقدم مثلاً فاقع الدلالة على الكيفية التي تطبق فيها هذه الأيديولوجيا المنحطة في البرامج الإعلامية، ففي فترة من الفترات، كان يذاع في التلفزيون مسلسلان، أحدهما محلي والثاني أجنبي. وكان المسلسل المحلي بدوي يطرح مشاكل واقع متخلفة وبائدة. أما المسلسل الأجنبي فإنه "دالاس" الذي يسوق صورة أمريكا، ونمط الحياة لدى الشريحة المتنفذة فيها، ويقدم عرضاً جذاباً للقوة الفردية، والجمال النسوي والسيارات، وآخر مبتكرات المدنية، إنه فقاعة مخملية من الترف والرفاه واللذة. ويتحلب ريق المواطن، ويغويه النموذج ويتهيأ نفسياً لقبول أمريكا سلعاً وسياسة. هذا هو جوهر البرنامج الإعلامي. إنه يخدر ويسوق. ومن المفيد هنا ملاحظة أننا نستورد البضائع ومعها دعايتها — أي القولبة الفكرية التي تخلق الحاجة إلى هذه البضائع واستهلاكها، أي أننا نسوق البضائع والأيديولوجيا التي تحول المجتمع إلى مستهلك بضائع، أي إلى تابع منهوب ومستلب.

وهكذا فإن المخزونين الأساسيين للمادة التي تغذي وسائل الإعلام هما: المخزون السلفي، والمخزون الغربي. ومن الغريب أننا، إذا استثنينا الأخبار السياسية المباشرة، في الصحف والإذاعة والتلفزيون، فإننا نجد بعد ذلك تشابهاً بل تطابقاً في كل البلدان العربية. ويتاح لي أن أتابع البرامج التلفزيونية في بلدين متناقضين في الاتجاه السياسي، فأعجب إذ أجد تطابقاً في المادة والبرامج وترتيب البرامج وحتى في مكان وضع الأغنية — وهي الأغاني ذاتها — والمشهد الترفيهي — وهي المشاهد ذاتها.

وترتبط طبعاً بالأساس الأيديولوجي للبرنامج الإعلامي أهداف التخدير، والتدخين، وتخريب الذائقة. فالمشكلات الأساسية التي عانى منها المجتمع، تطرح بشكل مبستر وسطحي، وتقدم لها حلول أخلاقية أو غيبية. إن عدداً كبيراً من المسلسلات التي يبثها التلفزيون العربي إنما تدور حول الخراب الاجتماعي الذي ساقت إليه الأنشطة الطفيلية والبيروقراطية، وسيادة النمط الاستهلاكي،

لكنها لا تضع أبداً النظام السياسي ــ المسؤول جوهرياً عن هذا الوضع ــ محل شبهة أو تساؤل، بل إنها تفرغ المشكلة، وتحولها إلى قضية انحراف خلقي، أو نقص معلومات عند السلطة، أو أخطاء عابرة في المسيرة المظفرة... وهي غالباً ما تقترح حلولاً دينية (يهتدي في نهاية المسلسل، ويفتح قرآنه، أو يعاقبه الذي يمهل ولا يهمل)، أو خلقية، أو تتمنى على السلطة ألاّ تغفل عن هذه الظواهر. وينتهي كل شيء بالرضى والمسرة.

وإضافة إلى ذلك فإن هناك ميلاً متزايداً إلى السطحية والتفاهة. وأحياناً يخيل إلي أن هناك قراراً من الجامعة العربية بإلزام الدول الأعضاء بتعميم نماذج كوميدية مسفة مثل "مدرسة المشاغبين" و"العيال كبرت" و"المتزوجون". فهذه الكوميديا لم تذع فقط وإلى حد الاستهلاك، بل أصبح بعض مقاطعها مواداً يومية تذاع كالشارة لترسيخها وضمان تعميمها كأمثلة نموذجية على الكوميديا المطلوبة (!) والواقع أن هذا هو المطلوب... مطلوب تعميم التفاهة. مطلوب تعميم الجهل. مطلوب تخريب الذائقة. مطلوب تدني مستوى المواطن الثقافي، مطلوب ألاّ تتبلور قيم ثقافية جادة في هذا المجتمع وأن يكون الطموح لبناء مثل هذه القيم متعذراً إن لم أقل مستحيلاً.

بهذه الآلية المتشابكة والمنظمة يعمل الجهاز الإعلامي في هذه الأنظمة التي استكملت ــ وبكفاءة تاريخية تبعث على التقدير ــ تبعيتها للغرب الإمبريالي الرأسمالي.

إذن ما الذي يستطيع أن يفعله الفن والأدب إزاء هذا الواقع؟

ربما كان ما يستطيعه الأدب والفن قليلاً، لكنه عظيم الأهمية في هذه المرحلة. ليس في نيتي أن أضع برنامجاً لعمل الأديب والفنان، لكن يمكنني القول بأن المهمة الأساسية لكل أدب وفن جيدين هي مواجهة البرنامج الإعلامي... ولكي يواجهه ينبغي عليه أن ينأى بنفسه عنه. ينبغي أن يدير ظهره له، أن يحتقره، ويحاول فضحه. لا مجال بعد للحديث عن أدب أو فن ينمو داخل هوامش هذا البرنامج الإعلامي. بل لا بد من إعلان القطيعة، ومن خوض مغامرة إبداع جديدة على المستويين الفكري والجمالي. لا يمكن أن نواجه عمليات التخدير والتسطيح والتستر وراء بعض الأفكار السلفية، بنصوص توفيقية، أو خطابية. إننا بحاجة إلى نصوص جذرية. جذرية في عمقها، جذرية في تعريتها للسلطة وكشف الآلية التي تمارس بها قمعها وتبعيتها، جذرية في جماليتها، وإني ألح هنا على جذرية الجمالية، وجدتها. لأن الجهود المتضافرة

التي تبذل لتخريب الذائقة، لا تترك لنا فرصة للرتق والإصلاح، أو الإبداع داخل القيم الجمالية السائدة. علينا أن نبتكر جماليات جديدة يمكنها أن تقلقل الذوق السائد، وأن تدهشه.

ولكي يتم هذا، أرى أن نتخلّى عن الفكرة التي أغوتنا فترة طويلة، والتي تقول أن الأدب والفن فعالية راهنة في هذا المجتمع الراهن. إن الأدب والفن الجيدين، ينبغي أن يكونا فعالية بطيئة وبعيدة المدى، وألاّ يرتبكا بالتغيير المباشر. إننا نعمل في ظرف معقد وصعب. ولقد حاصرتنا التغيرات المتلاحقة، وأربكتنا. كانت السنوات الأخيرة مأزقاً، وجد المثقف نفسه يتوه، يهمش، ولهذا فإما أن يكون جذرياً إلى أبعد الحدود، وإما أن لا يكون. ربما غدت الصورة التي قدمتها قاتمة، لكنني الآن ــ وأكثر من أي وقت مضى ــ أعتقد أننا مهيئون لإبداعات هامة ستكون شاهداً على التفسخ الذي نعيشه، وتجاوزاً في الوقت نفسه.

<u>عبد الرزاق عيد:</u>

أليست اللوحة التي رسمها الأستاذ سعد الله لواقع الثقافة العربية فيها الكثير من القتامة؟ أليس فيها بعضاً الحيف نحو الكثير من الأعمال الأدبية والفنية التي كانت بمستوى تحديات المرحلة؟ أعتقد أن هناك اختراقات كثيرة لهذه المركزية الثقافية والإعلامية الشديدة للسلطة العربية التي تحدث عنها.

لم نعد نعرف بالشكل الكافي ما تنتجه مصر، لكن المرء لا يمكن أن ينسى على سبيل المثال "ذكر ما جرى" لجمال الغيطاني، حيث يصور القوى الطفيلية الجديدة التي حولت كل مصر إلى شيء قابل للبيع، فحتى مياه النيل غدت قابلة للتفاوض، للبيع والشراء من قبل الشركات الأجنبية.

رواية "اللجنة" لصنع الله إبراهيم، التي توغل في الكشف عن قاع هذه القوى التي وصلت حد المساومة على الأهرامات، رمز لمصرية مصر، والتي تريد الصهيونية إثبات أن خوفو باني الهرم كان يهودياً!!

وهناك العديد من الأفلام والمسلسلات التي شاهدناها على الأقل "سائق الأوتوبيس" و"مقهى الماوردي" و"ليلة القبض على فاطمة" المسلسل الذي خلف صدى واسعاً في الأوساط الشعبية. تواجه قيم وأخلاق وثقافة الاستهلاك بقيم وثقافة الشعب المصري، والتشديد على الهوية الوطنية لهذه القيم.

حنا مينه قدم لنا مثالاً ساطعاً على نهوض الأدب لمهمة مكافحة التخريب الروحي للاستهلاك، الطاهر وطّار رصد أيضاً مظاهر الفساد التي يفرضها مجتمع الاستهلاك. هذه مجرد أمثلة أسوقها لأقول إن الأدب والثقافة العربية لم تذعن أمام هذا الهجوم الذي يتيح هذا التعميم للصورة القاتمة.

<u>سعد الله ونوس:</u>

أنا ما أردت برسم هذه الصورة أن أنفي هذه النماذج. لكن حجم هذه النماذج بالنسبة للوضع القائم لا يكفي، بل علينا أن نبحث عنها بالأفق، وليس في الوضع الحالي. وما شجعني على التعميم أن تأخذ على سبيل المثال برامج لتلفزيونين عربيين، فلن تجد فارقاً، ينتهي المسلسل في هذا التلفزيون فينتقل إلى الآخر. بل لقد شاهدت شاشات التلفزيون لمعظم البلدان العربية فوجدتها متشابهة. يمكننا القول إن هناك وحدة عربية إعلامية، بل ووحدة عربية حول النموذج الاستهلاكي.

<u>عبد الله حنا:</u>

هناك وحدة عربية تجمع البرجوازية الطفيلية والبيروقراطية العربية على حساب مصالح الشعوب العربية.

<u>سعد الله ونوس:</u>

بطبيعة الحال، فالنموذج الاستهلاكي لا يغزو حياتنا اعتباطاً أو عفواً، بل عبر الأنظمة العربية القائمة بشكل منظم.

<u>حنا مينة:</u>

لديّ ملاحظة حول موضوعة الإعلام ودوره في تمييع الوضع الثقافي وإبهاظه. لكن لا بد من مراعاة أمر واحد، فالفكر العربي بمجمله فكر تقدمي يساري، فهذا الفكر تمتد جذوره إلى خمسين أو ستين سنة، فإذا تنبهت البلدان العربية النفطية منذ فترة قريبة إلى إمكانية استخدام جزء من ثرواتها في الإعلام وإصدار المجلات لتبرير الاستهلاك واللاوطنية واللامسؤولية وتبرير التحلل، مع ذلك فإن الفكر العربي يبقى فكراً تقدمياً ويسارياً وسيزداد تعمقاً، ففي كل بلد عربي، الحكام في جهة والفكر أو معظم اتجاهاته في الجهة المقابلة.

أقول ذلك لكي أبرز أن التيارات المعارضة للاتجاه الاستهلاكي وما يفرضه على الحياة الثقافية من سطحية وتفاهة، لديها القدرة على المجابهة الرادعة. وهي ليست منعزلة، بل أكاد أقول إن الغلبة ستكون ـــ حتى على المستوى القريب ـــ للفكر اليساري.

<u>صادق جلال العظم:</u>

يجب أن ننتبه كي لا ننزلق في تحليلاتنا باتجاه إضفاء الطابع الأخلاقي على أحكامنا، خاصة ما يتعلق بما تقدم به الدكتور عبد الله حنا. نحن نعرف مقولة ماركس حول أنه ليس هناك تشكيلة اقتصادية ما قبل الرأسمالية يمكن أن تصمد أمام التشكيلة الرأسمالية. ولقد شاهدنا مثال ذلك في روسيا القيصرية، ونرى أمثلة كثيرة الآن على ذلك، عندنا، وفي أفريقيا...الخ.

فالبنية الرعوية والفلاحية، التي هي مزيج من الإقطاع والشعبوية الفلاحية، ستنهار بالضرورة أمام الانطلاقة الرأسمالية. فمهما تحدثنا عن القيم، فإن القيم تنتج عبر ممارسة كسب العيش. فالفلاح الذي يصبح مهرباً ستتغير قيمه بطبيعة الحال.

فأمام عملية الانهيار التي نراها، ماذا نفعل كمثقفين تقدميين أو قوى أو أحزاب... الخ حتى نؤثر في هذه العملية، أقول نؤثر بها ولا نوجهها، لأن الأمر لا يتعلق بإرادتنا، بل هناك ظروف موضوعية، فالمسألة لا تتعلق بقرارنا فقط. نؤثر بها في الاتجاه الذي يعيد بناء قيم وطنية من طراز جديد، قيم تتناسب مع المعطيات الجديدة لبناء الإنسان والحضارة، التي هي مطلبنا ضمناً أو صراحة.

لينين كان يستفيد من الانهيارات التي يحدثها تطور الرأسمالية في روسيا في المجتمع الفلاحي التقليدي، من أجل بناء مستقبل حقيقي.

**عبد الله حنا:**

عندما تحدثت عن المجتمع الرعوي والفلاحي والحرفي، فأنا لست من أنصار هذه المجتمعات، بل أنا مع المجتمعات التقدمية والاشتراكية بطبيعة الحال، لكن المسألة تتجلى في انهيار القيم الإيجابية، وحلول القيم السلبية مكانها، المتمثلة بقيم وأفكار البرجوازية الطفيلية والتي هي قيم وأفكار المجتمع الاستهلاكي. فما يحدث مع الأسف، أن القديم لا يزول ليحل محله جديد ثوري، بل يحل محله جديد متخلف رجعي بقالب تقدمي معرقل لعملية التقدم.

فأنا كاشتراكي حتى العظم، لست ضد الفكر البرجوازي الثوري النهضوي عندما يهدم بنى الفكر الإقطاعي المتخلف، لكن ما يحدث هو العكس، إن الفكر الذي يحل محل القديم هو فكر متخلف بقالب عصري جديد.

والناحية الثانية التي أريد التوقف عندها، هي ما قاله الأستاذ حنا مينة عن الفكر العربي بأنه فكر تقدمي يساري، فأنا أقول إن هناك فكر تقدمي وفكر عربي رجعي، فالفكر يعبر عن مصالح طبقة معينة، كانت البرجوازية تلعب دوراً تقدمياً في عصر النهضة والتنوير. أما عندما تحولت البرجوازية إلى طبقة رجعية، فإن فكرها غدا رجعياً، فلا بد أن يكون موقفنا من الفكر موقفاً طبقياً. الفكر يتأثر بالعلاقات الخارجية، فهو يتأثر بالعلاقات الخارجية مع البلدان الاشتراكية، ومع البلدان الرأسمالية، وهنالك تأثيرات خارجية لفئات بين الرأسمالية والاشتراكية.

ففكرنا إذن يتأثر بالأفكار الخارجية كما يتأثر بالعلاقات الإنتاجية الداخلية، بالإضافة إلى التراث. فنوعية العلاقات الخارجية، والعلاقات الإنتاجية والموقف من الثقافة القومية (التراث) يحدد نوعية الفكر الذي نتبناه.

إن العلاقات الخارجية مع البلدان الاشتراكية، وقيام علاقات إنتاجية ذات توجه تقدمي، واختيار الجوانب التقدمية من التراث، يؤدي إلى قيام ثقافة تقدمية فما حدث في البلدان العربية أنه جرى إصلاح زراعي، لكنه تحول إلى رأسمالية زراعية، مما أدى إلى فقدان الروح التعاونية عند الفلاحين، وهيمنة الكولاك بسلفيته ورجعيته، ثم جرت تأميمات لكنها أجهضت، وشنت حملة على الاشتراكية باسم هذه التأميمات، ظهرت فئات وجهت ضربة إلى القطاع العام وحولته إلى جثة هامدة. وهذه الفئات هي التي تنتج فكراً رجعياً استهلاكياً متزمتاً، تحتمي بالتراث وتنفتح في الآن ذاته على الفكر الإمبريالي. وأنا أميل للاتفاق مع الأستاذ سعد الله ونوس في الصورة القاتمة التي قدمها، لكنني أقول إنه في قلب التشاؤم هذا وفي قلب المجتمعات الاستهلاكية وفي قلب البنية الاجتماعية التي تهيمن عليها البرجوازية الطفيلية وما تتصرف به من انحلال وخداع و(سلطة وبلطجية) تبرز فئات لا تستطيع الرشوة والنهب، فهناك أجيال ناشئة ليست فقط لا تستطيع الحصول على السيارات ووسائل الترف، بل وحتى على السكن والعمل. فهذه الكتل والفئات ستكون بالضرورة ثورية، وستنتج بالضرورة فكرها المناهض للفكر الرجعي والاستهلاكي.

صادق جلال العظم:

أريد أن ألفت الانتباه إلى مسألة هامة، وهي أننا نتحدث في بعض الأحيان عن الإصلاح الزراعي وكأنه إجراء اشتراكي، عندما كنا شباباً كان لدينا هذا الوهم، لكن علينا الآن أن نتحرر من هكذا وهم. فكل الإصلاحات الزراعية التي تمت في هذا الإطار، لم تتجاوز حدود الرأسمالية الزراعية، حتى القيصر نيقولا الثاني الذي ألغى القنانة قام بإصلاحات زراعية، لكنها فتحت الباب للعلاقات الرأسمالية في الريف.

رزق الله هيلان:

في فترة السبعينيات لم يعد هناك برجوازية وطنية ليس في سوريا فحسب بل وفي العالم الثالث، ولا في أوروبا ذاتها، بل هناك رأسمالية عالمية مركزية مرتبطة ببعضها بهدف سياسي واحد هو محاربة الاشتراكية. ولذلك فإن الحديث عن الأخلاق، يدخل في إطار الحديث عن البنية الفوقية، التي تتغير بالضرورة نتيجة التغييرات الطارئة على البنية المادية والمعاشية. لقد دخلنا نحن في مرحلة التحديث والعصرنة ــ التي مؤداها في الأخير شكل من أشكال مجتمع الاستهلاك، ولذلك فإنساننا أمام هذا الغزو المحموم للاستهلاك ليس أمامه سوى الاشتراكية كخيار فكري وسياسي ليدافع به عن نفسه أمام هذا الغزو.

فمسألة التفاؤل والتشاؤم تجاه الآفاق ليست هي الأساسية على اعتبار أن المسألة ليست مسألة فكرية، بل هي عملية تحليل للواقع. فالمسائل التي تحدث عنها الأستاذ سعد الله ونوس ليست نتاجاً عفوياً، بل ترتبط بوضع اقتصادي محدد.

فالتضخم على سبيل المثال ليس قضية اقتصادية، بل هو قضية ثقافية من الدرجة الأولى، فالمرء الذي يعرف أن ما وفره خلال سنوات سيمتصه التضخم سيتحول بالضرورة إلى الاستهلاك المباشر للدخل، وكل هذه المسائل مترابطة.

إن تحول الإمبريالية للهيمنة على السوق الرأسمالية العالمية منذ سنة 1968، أدى إلى تناقضات جديدة في المعسكر الإمبريالي، وهذه الأزمة قائمة وستستمر، وأمريكا لن تستطيع أن تتحكم برقاب البشر كما تريد. فالتحليل الاقتصادي والاجتماعي يتبدى عن عوامل تساعد على التفاؤل، إذ أحسنّا الاستفادة من هذه العوامل.

**حنا مينة:**

لدي ملاحظتان: الأولى منهما هي أن الفكر لا يمكن الحديث عنه دائماً على أنه نتاج الطبقة الحاكمة، صحيح أن الطبقة المهيمنة اقتصادياً وبالتالي سياسياً هي المهيمنة فكرياً واجتماعياً...الخ، لكن الأفكار الاشتراكية غدت، في عصرنا هذا، ذات تأثير خاص لا سيما في ظروف التحرر الوطني والنضال في سبيل التقدم الاجتماعي، فصادق جلال العظم، الصديق العزيز، ليس صدفة وهو "ابن آل العظم" أن يكون بيننا في هذه الندوة. لذا عندما قلت أن الفكر العربي هو فكر تقدمي، إنما كنت أشير إلى أ هذا الفكر في كل البلدان العربية له الفعالية والنفوذ الأكبر، حتى في البلدان الرجعية. ولا أقول ذلك من باب إطلاق التفاؤل بل من باب ضرورة مضافرة الجهود وتنظيم جبهة ثقافية واسعة، فسنكون عندها أكثر قوة وفعالية وتأثيراً، هذه هي الملاحظة الأولى.

أما الملاحظة الثانية فهي تتعلق بما أوردتموه خلال الحديث عن الوحدة الإعلامية في البلدان العربية، أو وحدة السلطات، ووحدة القوى البرجوازية الطفيلية. أريد أن أؤكد من جانب آخر إلى أن الوحدة الأكبر والأقوى والأبقى هي وحدة الثقافة العربية، على الرغم من كل هذا المنع والتجزئة والمصادرة، فما يكتبه نجيب محفوظ لا يجد صداه في مصر فحسب، بل في كل البلدان العربية قاطبة. والأمر نفسه على كل مبدعي الثقافة العربية بحق.

إذن فهناك تبادل ثقافي، رغم كل الحواجز والجمارك الثقافية التي تضعها وتقيمها الأنظمة، حيث أن هذا التأثير المتبادل بين الثقافة العربية يشكل الوحدة الأكثر قوة وبقاء من كل أشكال الوحدات والاتفاقات الفوقية التي تصنعها الأنظمة.

تلك هما الملاحظتان، أما التأثير الاستهلاكي على الثقافة العربية فيتجلى بانعكاس العقلية الاستهلاكية على هذه الثقافة بإشاعة حمى اللهاث، وراء الكماليات ووقوع الفرد تحت تأثير العقلية الأمريكية الأوروبية بالحصول على هذه الكماليات عن طريق التقسيط، والدفع كل شهر، أو الوقوع تحت الحجوزات المصرفية.

إن الفرد العربي تفرض عليه العقلية الاستهلاكية أن يجد ثلاجته، وغسالته، وسيارته، وكل ما يتبع ذلك من كماليات باستمرار، وهذه أصلاً كماليات مستوردة من الغرب، تجعل هذا الفرد تحت وطأة العيش لها، والوفاء بالتزامها، وهذا يؤدي إلى أمرين: لا وقت للثقافة، ولا مال للثقافة. وأمام موجة الأفلام السينمائية والتلفزيونية، وأفلام الفيديو وصور الخيال العلمي، أو مشاريع البطولات الزائفة، والإذاعات المرئية والمسموعة، يصبح العقل العربي خاضعاً كلياً للثقافة الخارجية، الأمريكية الغربية غالباً، ورازحاً تحت وطأة الإعلام الصادر عن كل هذه الأدوات.

وتحاول الثقافة العربية، تحت تأثير الضغط، ورغبة في المنافسة، أن تقلد الثقافة الغازية. فهي تنتج في السينما أفلام العنف والجريمة، والكاراتية، وأفلام التحلل الأخلاقي، واللامسؤولية واللاوطنية. كما تحاول ــ بغية اكتساب سوق لها ــ أن ترضي هيئات الإذاعة والتلفزيون في الخليج وغيره، إنتاجاً وتصديراً، وقد رأينا موجة المسلسلات البدوية والمسلسلات الدينية، ومسلسلات الأطفال التي تقبع وراءها مؤسسات مالية أمريكية، والأغاني المائعة، والحلول الاجتماعية المغلوطة.

وهكذا فإن العقلية الاستهلاكية تنعكس على الثقاة العربية في مجالات كثيرة، منها المسرح، والفكر، والنقد، والقصة والرواية والإنتاج السينمائي والتلفزيوني، وموضة الأزياء والأغاني، وهي تحاول بطرق ملتوية، خبيثة غير مباشرة أن تروج لكل ما هو ضد الواقع، والاشتراكية وروح الجماعة وتطلعات الوحدة، والنضال الوطني، والنضال للتقدم الاجتماعي، وأبرز مثل على ما تشنه هذه الهجمة على المسرح باسم مسرح العبث واللامعقول، وباسم البنيوية، ورفض الحقائق، ورفض أسس الفكر العلمي، ورفض الواقعية التي يزعمون أنها تؤدي إلى ضمور الأدب وموته.

<u>صادق جلال العظم:</u>

أريد أن ألفت الانتباه إلى مسألة من الضروري لفت الانتباه لها، وهي أن حديثنا عن الغرب وأمريكا بهذا الشكل الهجائي المذموم، لا يعني غياب الوجه الآخر للغرب عن بالنا، المتمثل بتاريخ النضالات الطبقية والديمقراطية، فهناك

طبقة عاملة ذات ميراث نضالي عريق، وحركات طلابية وجماهيرية ديمقراطية. فما يصدر لنا ما هو إلا نتاج أنظمة معينة وقوى طبقية محددة، فليس الغربيون بمجموعهم قادرين ـ على سبيل المثال ـ أن يستفيدوا من منتوجاتهم الاستهلاكية، وهم ليسوا متساوين قطعاً في إشباع الحاجات، بل ويمكن القول إن شروط الحاجات عند فئات اجتماعية واسعة في البلاد العربية ومتطلباتها قد تفوق شروط الغربيين ذاتهم، سيما ما يتعلق بالملبس والمسكن. فالمواطن الغربي الذي يملك مسكناً من ثلاث غرف أو أربع، يعتبر من أصحاب الدخول المرموقة.

**خضر زكريا:**

هذا صحيح، فعلى سبيل المثال نرى أن متوسط مساحة المسكن في اليابان 50 متراً مربعاً، بينما هو في سورية 100 متر مربع.

**عبد الرزاق عيد:**

إن ملاحظة الدكتور صادق صائبة فعلاً، لكي لا يفهم من حديثنا على أننا لا نرى من الغرب سوى وجهه الاستعماري الإمبريالي وأننا نهمل البعد الكوني للثقافة!

بعد أن تحدث الأستاذ حنا عن الاستهلاكية وانعكاساتها على الثقافة العربية، سيتناول الهجمة الثقافية الاستهلاكية.

**حنا مينة:**

مقابل كل سلعة استهلاكية تدخل الوطن العربي، تدخل سلعة استهلاكية ثقافية تتمثل في الصحف والمجلات والكتب والأفلام وأفلام التلفزيون، وبرامج الإذاعة التي تبث من خارج سوريا، وخارج الوطن العربي، مثل إذاعتي لندن ومونت كارلو، على نطاق واسع، وإذاعة صوت أمريكا، على نطاق أقل اتساعاً، وغيرها من الإذاعات.

ماذا تقول كل هذه الوسائل الثقافية السلعية: تروج للاستهلاك، تزينه، تجمله وتبشر بالنسبة للثقافة بعالمية الثقافة، أي تجاوز خصوصية الثقافات، وبقي بالنسبة إلينا إلغاء خصوصية الثقافة العربية. إن الثقافة العربية ثقافة متفتحة، تأخذ وتعطي، تفعل وتتفاعل، لكنها تظل، في نطاق الوطن العربي، تخدم القضية المركزية لهذا الوطن، وهي التحرر من كل أشكال الاستعمار، ومن تبعيته الاقتصادية والثقافية، ومن سيطرة الفكر الغربي، أو تأثيرات الفكر الغربي، على المثقف العربي، وتحرير الأراضي العربية المحتلة، واستعادة الحقوق الوطنية المغتصبة، ورد الهجمة الاستعمارية الأمريكية عن المنطقة العربية، ورفض كل أشكال التعاون الاستراتيجي مع أمريكا ودول حلف الأطلسي، التي غايتها سلب استقلالات الأقطار العربية، وجعل هذه الأقطار قواعد ومحطات عسكرية

لطائرات وجيوش أمريكا وحلف الأطلسي وإسرائيل، واتخاذ البلاد العربية محميات وجعلها حزاماً أمنياً شمالياً ضد الاتحاد السوفييتي.

إلغاء خصوصية الثقافة العربية يعني إلغاء وحدتها، هذه التي تظل، في ظروف التجزئة السائدة في الوطن العربي، عنصراً أساسياً، يتساوى مع العنصر الاقتصادي في تحديد مقومات الأمة العربية. ونرى أشكال إلغاء هذه الوحدة الثقافية، القائمة الآن على التبادل والتأثير الثقافيين تبدو للعلن تارة وتختفي تارة أخرى، فعلى النطاق العربي، نرى شكلين لضرب هذه الوحدة، أولهما: الترويج لبعث الفرعونية المصرية، باسم التمسك بالحضارة المصرية، وثانيهما: التعددية الثقافية في لبنان، التي ترفض وحدة الثقافة العربية، وما يشكل ذلك من تمهيد لفصل لبنان عن الوطن العربي، وما دعوات الكتائب للأخذ بالحروف اللاتينية والعودة إلى اللغة المحكية وغير ذلك، سوى مظاهر هذا النشاط الثقافي الذي يهدد الانتماء والهوية والأسرة العربية تهديداً متواصلاً.

كذلك فإن إلغاء خصوصية الثقافة العربية يعني إلغاء طابعها التاريخي والتراثي، وإدماجها بالثقافة العالمية الكوسموبوليتية التي تريد هدم الكيانات والحدود بين الدول كي تستطيع الدول الاستعمارية الكبرى أن تنشب أنيابها بالدول الصغرى وكي يتيسر للقوميات المسيطرة أن تغزو القوميات المغلوبة على أمرها بفعل هذه السيطرة.

عنصر آخر من عناصر إلغاء خصوصية الثقافة العربية هو الدعوة للقطع مع التراث، وما فيه من نزعات مادية تقدمية وعناصر أصيلة وتقاليد كفاحية، والإقبال باسم الليبرالية، على ما يدعى بالحداثة، التي هي، كما يروج لها الآن، التنكر لكل الثقافة العربية والوقوع تحت نفوذ الثقافة الغربية، وخاصة البرجوازية في مرحلة انحلالها وتفسخها. إن الحداثة وما يسمى بالمعاصرة لا تعني، أو يجب ألاّ تعني الارتماء في أحضان البرجوازية الغربية واستقبال كل ما هو غريب وضار بحجة أنه "على الموضة" لأن مثل هذه المحاولات قد اصطدمت بها، وما تزال، ثقافات دول اشتراكية في فجر هذا القرن، وقد تنبه لينين لخطر الركض وراء الموضة باسم الحداثة، وراء التقليد باسم المعاصرة، وشجبه ونبه إلى خطره.

<u>عبد الرزاق عيد:</u>

إن موضوعات حوارنا هذا متنوعة ومتشعبة ولا يمكن أن يغطيها هذا الحوار بمجموعها، فلا بد من لقاءات مقبلة.

وقبل أن ننهي جلستنا هذه، أعود فأكرر شكري باسم مجلة "النهج" لتلبيتكم دعوتنا وشكراً...

# القسم الخامس

# ندوة فكرية:
## انهيار نموذج.. أم انهيار خيار
## حوار حول أزمة الاشتراكية
## وانهيار نموذجها العالمي

أدارها:
الدكتور عبد الرزاق عيد

المشاركون:
د. حامد خليل
د. خضر زكريا
د. أحمد برقاوي

# انهيار نموذج أم انهيار خيار؟
## لقاء حواري حول أزمة الاشتراكية
## وانهيار نموذجها العالمي
## أين تكمن الأزمة؟

*الدكتور عبد الرزاق عيد*: لقد كانت مجلة، (الحرية)(*)، سباقة في التجاوب مع المتغيرات والتحولات الكبرى التي شهدها الاتحاد السوفييتي، وما آلت إليه هذه التحولات من نتائج راهنة، تسعى المجلة لرصدها وقراءتها وتحليلها بهدف استخلاص الدروس، من خلال إقامتها لحوارات مع عدد من المثقفين والمفكرين العرب ولقاؤنا هذا يصب في هذا المنحى.

من الواضح تماماً أنه من الصعب المسارعة في إبداء الآراء والتقويمات في لحظة تاريخية رجراجة، سريعة، حاسمة ومتقلبة.

إنه زمن متحلل، تبدو فيه كل فكرة قابلة للتحلل والتلاشي، زمن أثيري كل شيء قابل فيه للتبخر، ففي زمن التحلل يكثر الهرب من الواقع والزهد فيه، على حد تعبير ماركس.

موضوع حوارنا سيستند إلى الممكن التاريخي الكامن لدى شعوبنا التي تبدو عزلاء من قواها المنظمة ومفكريها وصفوتها الطليعية القادرة على إضفاء التناغم على مشروع تطلعها التاريخي نحو السيادة القومية والوطنية وحقوقها في الحرية والعدالة والكرامة والعيش الآمن من التهديدات الخارجية والداخلية.

ونقطة البدء سنحددها من خلال توصيف عملية التحلل العالمية الراهنة. هل هي عملية انهيار للخيار أم انهيار للنموذج؟ أي هل هي عملية انهيار لخيار الاشتراكية والتقدم والعدالة الاجتماعية، أم انهيار نموذج أراد أن يحقق هذه الخيارات فأخفق، أم أزمة خيار هي ثمرة انهيار نموذج؟ وقد أراد الإعلام الغربي أن يعمم انهيار النموذج على الخيار، ليحكم بإخفاق حلم الإنسان بالعدالة، فانسقنا وراء استخدام المصطلح الذي يحمل وظيفة سجالية من خلالها يستعلن الغرب انتصاره وهزيمتنا، لقد شاع الرأي الغربي عن "الانهيار" بكل ما يرافق

---

(*) مجلة الحرية ــ محور الحرية "الفكري" ــ (انهيار نموذج أم انهيار خيار)، نشر على ثلاث حلقات، في ثلاثة أعداد بالتتالي: 1992/8/30، 1992/9/6، 1992/9/13.

هذا المصطلح من دلالات مأساوية تشيع مناخات من السوداوية والإحباط والقنوط والشعور الداخلي العميق بالهزيمة.

وبذلك، فنحن نستخدم لغة وخطاب وإشارات ورموز الغرب الذي أذاع مصطلح الانهيار تحت عنوان انتصاره، بدءاً من بريجنسكي الذي هلل لهذا الانتصار بنشيد "الانهيار الكبير" وصولاً لفوكوياما الذي يقدم بوصفه المترجم لكلمة التاريخ الأخيرة في حكمها على معنى التاريخ، الذي أغلقته الليبرالية لتنطلق لما بعد التاريخ الذي ترك لنا مستنقعه وأوحاله.

نقول هل هي عملية انهيار حلم الإنسانية في التقدم والعدالة والحرية والانتصار على كل ما يحول دون تحقيق معناها؟ وفي هذا السياق، لن نجد للنزعة الإنسية معنى سوى أنها مذهب طوباوي انطوى مع القرن الثالث عشر، في حين ما توجّه هذا القرن من تطلعات وإنجازات روحية وأخلاقية، يغدو اليوم الحديث عنها وكأنه حديث في الأخلاقيات والوجدانيات ومجال عالم المشاعر الإنسانوية التي غدت موضوعاً للشعر والفن، والذي غدا بدوره نوعاً من النوستالجيا المتعطشة للمعنى في عالم يتلاشى معناه في (براكسيس) عملياتي ذرائعي مضاد في كل خطوة يخطوها لبراكسيس ماركس الإنسانوي المترع بقيم عصر النهضة ومن ثم التنوير، ليغدو عنوانه (براكسيس) بلا ضمير تحت قناع من العلموية الحسابية الرقمية الاقتصادوية المبتذلة.

هل انهار المعنى أمام هذا الزحف المريع لعالم الأشياء، أم أن ثمة أطروحة تقوضت بعد أن أظهرت عجزها عن تبرير نفسها في واقع راح يطور أطروحته المضادة دون أن تتمكن الأطروحة الأولى من التفتح عن تركيب نوعي جديد؟ هكذا يريد الغرب أن يقول لنا عبر الجدل الهيغلي الذي يوظفه فوكوياما إذ يفترض أن هناك أطروحتين: الليبرالية المنتصرة والاشتراكية المنهارة، وعلى هذا فهو يغلق التاريخ أمام خيارات أخرى، انطلاقاً من معطيات الوضع الراهن بوصفه وضعاً أنطولوجياً يكثف خبرة البشرية التي لم تتمكن من إبداع خيار آخر خارج الليبرالية، وعلى هذا فإن الرأسمالية كانت تملك الخيارات التي تتجاوز بها أزماتها، بينما الاشتراكية يحكم عليها من خلال نموذجها التطبيقي الأول بعجزها عن إنتاج أطروحة مضادة تنبثق من نسقها ذاته المعبر عن سيرورتها الداخلية والقادر على إنتاج تركيب نوعي جديد هو ثمرة الجدل الداخلي للاشتراكية ذاتها على طريق النفي المتجاوز للراكد المأزوم بها. وفي هذا السياق، ينهض سؤال، إذا كنا سنتفق على أن الانهيار هو نموذج ممارسة خاصة للاشتراكية بينما الخيار الاشتراكي لا يمكن أن ينهار. بل هو يعيش في أزمة المأزق الذي خلفه انهيار النموذج.

فإن السؤال يطرح على النموذج ذاته الذي انهار من خلال تقابله مع النموذج المضاد للمطروح اليوم، هل ما حدث ويحدث كافٍ للحكم على استنفاد النموذج السابق لكل الممكنات القادرة على بعث قوى قادرة على تخطيه عن طريق تجاوزه وصياغة وعي جديد نقدي للتجربة السابقة دون الانقلاب اليميني عليها كما يظهر اليوم على السطح؟ هل قال الشعب السوفييتي كلمته الأخيرة وهو حتى هذه اللحظة يبدو كمراقب متفرج لم ينخرط حتى هذه اللحظة في الفعل السياسي، الذي يعاني من غياب عشرات السنين كانت السياسة فعلاً جهازياً دولتياً.؟

لا بد من الوقفة المتأملة القادرة على فصل نفسها عن حالة الذعر والهلع التي تثيرها الطبول الإعلامية للغرب المهلل لانتصاراته تحت عناوين انتصار الليبرالية وانتصار العالم الحر، انتصار قوة الرأسمالية المتجددة التي ستنهي الصراع الاجتماعي باسم صراع الحضارات وسقوط الإيديولوجيات باسم انتصار النزعة العلموية الوضعانية.

إن التهليل لسقوط الأيديولوجيات يقودنا إلى سؤال أساسي ومركزي: هل ما سقط مثلاً هو الأيديولوجيات أم أن أيديولوجية واحدة تنتصر اليوم، وهي أيديولوجية الطغم الاحتكارية الأميركية التي تعبر عن نفسها اليوم بأشد أشكال الطموح الإيديولوجي شراهة وشراسة لابتلاع العالم؟ حيث يبدو حلم الاسكندر الأكبر أو يوليوس قيصر وكل العقائد الأيديولوجية القديمة التي طمحت لتوحيد العالم عبر إخضاعه ليست إلاّ طُرفاً فانتازية من طرف العالم القديم أمام الفظاظة البربرية التحديثية لما تقترحه الولايات المتحدة على العالم من نظام عالمي جديد؟

إن القول بسقوط الأيديولوجيات والحماس الثقافي المنبهر بهذا القول في المشهد الثقافي والسياسي العربي عبر في أحايين كثيرة عن توق دفين لدى الكثيرين من السياسيين والمثقفين لاهتبال الفرصة في إعلان التوبة والبراءة تحت عنوان المراجعة وإعادة النظر.

فكثر الحديث (العقلاني) بمعناه اليميني الذي يرى في العقلانية ليست إلا معقولية الواقع فيما هو عليه، ومن ثم الإذعان لهذا الواقع. وراحت التنظيرات تترى متحدثة عن ضرورة إشباع المراحل. فالمرحلة الرأسمالية عربياً لم تشبع، وعلى هذا فلا حل لمشكلة التبعية سوى تحسين شروطها. لأن التبعية ضرورة تفرضها قسمة العمل الدولية، حيث لا مناص من الاندراج في قانونياتها الموضوعية. وكل خيار خارج ذلك يعتبر أحلاماً أيديولوجية ونزعات أخلاقية.

دعني أضع فرضية للمناقشة، أو موضوعة للمناقشة، إذا عدنا للتقسيم الكلاسيكي للماركسية بأنها فلسفة تتضمن المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية واقتصاداً سياسياً وما يسمى بالشيوعية العلمية. فأنا أعتقد بأن الذي انهار ربما هو الجزء الثالث والأخير، أي علم السياسة الماركسي. أما الفلسفة المادية الديالكتيكية، وقوانين الجدل والتناقض كدعم قوانين للطبيعة والمجتمع والفكر، الديالكتيك كمنهج، كطريقة في التفكير، فأعتقد أنه لم يتأثر إطلاقاً، فهو ما زال يحافظ على زخمة العلمي وحقيقته.

المادية التاريخية كنظرية في فهم التاريخ، تتمثل في فهم العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، القول بأن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد في نهاية المطاف الوعي الاجتماعي، العلاقة بين ما يسمى بالقاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي للمجتمع، مسألة التناقض والملاءمة بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج وحركة المجتمع نتيجة لذلك، نظرية الطبقات والصراع الطبقي، هذا كله، إذا تحدثنا عن الماركسية في الأساس، كيف فهم ماركس هذه المسائل، أعتقد أنها ما تزال هي النظرية العلمية في المجتمع والذي جرى لم يؤثر على هذا الجانب. الاقتصاد السياسي الماركسي، أي نظرية القيمة وفضل القيمة، تحليل ماركس للرأسمالية كنظام اقتصادي قائم على الاستغلال وتحديد مصادر هذا الاستغلال، ثم تحليل الإمبريالية حسب مراحل الرأسمالية وما جرته الإمبريالية على العالم، ومسألة التبعية ونظام التبعية الذي نشأ، والعلاقة بين النظام المهيمن والمهيمَن عليه (التابع)، هذا يؤكده التاريخ كل يوم، وطبيعة الرأسمالية كما حددها ماركس تتضح أكثر فأكثر في الجزء الثالث الذي هو عبارة عن الاستنتاجات، بما فيها استنتاجات أنغلز وماركس، واستنتاجات لينين وتطبيقاته (هذا الجزء الذي سمي بالشيوعية العلمية أو الاشتراكية العلمية)، أي نظرية الثورة الاشتراكية والدولة الاشتراكية. مسألة ديكتاتورية البروليتاريا، باختصار شكل التنظيم السياسي للمجتمع الاشتراكي، أعتقد أن هذا هو الذي تبين أنه لم يكن صحيحاً، ليس فقط في التطبيق بل حتى في النظرية بالأساس، وهذا ما أدعو إلى مناقشته بشكل خاص. ما هي الثورة الاشتراكية؟ شكل الدولة؟ نظام ديكتاتورية البروليتاريا وما يسمى بنظام الحزب الواحد، والعلاقة بين نظام الحزب الواحد والتعددية، ثم ما جاء في ما بعد من تحديد التناقض الأساسي في العصر وسمة العصر وما شابه، أعتقد أن هذا كله بحاجة لإعادة نظر جذرية. وهذا ما أرى بأن يكون موضع نقاشنا التالي.

## الفهم الاقتصادوي للماركسية

***د. حامد خليل:*** خاضت الرأسمالية حربين عالميتين، ثم جددت نفسها، واستمرت إلى اليوم. أما الاشتراكية، فهذه أول مرة تواجه أزمة، ولذا فإن القول

بأنها انهارت لا يخلو من المبالغة وقلة التدقيق. الاشتراكية تمر بمحنة، ولذا لا بد من التساؤل عن الأسباب وفي تقديري، فإن السبب الأول إنما هو فهم معين للماركسية يمكن تحديده بالقول إنه فهم اقتصادوي.

السبب الثاني للأزمة هو التطبيق على أساس هذا الفهم وطبعاً فإن هذا التطبيق أدى إلى الابتعاد عن روح الماركسية.

السبب الثالث له علاقة بالنظرية. إن أهمية الماركسية التي جاءت لتغيير العالم تكمن في ربطها للفكرة بشروط تحققها. فالفلسفات السابقة، تتحدث عن الفكرة بإطلاق، لكنها لم تقرن الفكرة بشروط تحققها، تتحدث عن العدالة، وحين مورست هذه الأفكار ونقلت إلى حيز التطبيق على يد البرجوازية، فهمها كل منهم حسب هواه. فمثلاً قضية الحرية تحولت في النهاية حين الممارسة إلى حرية أن تبيع وتشتري ما تشاء.

تفوقت الماركسية على الفلسفات الأخرى بأنها حين وضعت الفكرة ربطتها بشروط تحققها المادية والاجتماعية.

هذه النقطة لم تراع بدقة كافية على الصعيد النظري، وبشكل خاص في قضية التنظيم الثوري. فقضية التنظيم الثوري الذي أرسى قواعده لينين، لم يراع شروط تحقق الفكرة المادية الاجتماعية. أعني أن الصيغة التي قدمها لينين في التنظيم الثوري والتي تقوم في الأساس على المركزية الديمقراطية لم يضع لها القواعد النظرية أو الشروط المادية والاجتماعية التي تحول دون تحول المركزية الديمقراطية إلى ديكتاتورية القيادة وبالتالي، فحين طبقت الفكرة أو حين انتقلت إلى حيز الوجود، بسبب هذا النقص النظري كانت المحصلة أن حصل ما حصل وأن المركزية الديمقراطية تحولت إلى ديكتاتورية القيادة. وأدى هذا إلى حد كبير إلى المحنة التي تمر بها الاشتراكية. فالأزمة لا تطال جانب علم السياسة الماركسي، كما يرى الدكتور خضر، بل هي تطال فهم الماركسية ذاتها الذي على أساسه حدث ما حدث.

*د. عبد الرزاق عيد:* إذن فالأزمة أزمة وعي بالنظرية، حسب رأيك؟

***د. حامد خليل:*** نعم، هي أزمة وعي بالنظرية، ثم أزمة في التطبيق، ثم أزمة في فكرة التنظيم الثوري التي كانت تتخللها ثغرات نظرية.

## ملامح وسمات العصر

***د. أحمد برقاوي:*** اسمحوا لي أن أبدأ من نقطة بعيدة بعض الشيء عن أزمة الماركسية، إن صح التعبير. لقد بذل عدد كبير من المفكرين جهداً لتحديد ملامح عصرنا وهو عصر القرن العشرين. وبرزت عدة نظريات لفهم هذا العالم.

طبعاً، المفكرون في الدول الاشتراكية انطلقوا من أطروحة يقينية. فمن وجهة نظرهم أن عالمنا هو عالم الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، وبالتالي فإن سمة العصر هي هذه العملية (عملية الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية). وهذا، بالحقيقة، نقع عليه في كل كتاب صدرَ في الاتحاد السوفييتي أو أي دولة اشتراكية أو لأي مفكر ماركسي. بل وحتى في كل الأدبيات الماركسية حيث تتفق حول فكرة أن سمة العصر تكمن في الانتقال للاشتراكية. وقد ظهرت في الغرب نظريات أخرى منها نظرية العالم الفرنسي السوسيولوجي ريمون آرون التي هي نظرية المجتمع الصناعي، حيث أن المجتمع الاشتراكي والمجتمع الرأسمالي كلاهما يسير جنباً إلى جنب في تطورهما الصناعي. وبالتالي سيصلان في مرحلة من المراحل إلى نوع من التشابه، وستكون التقنية هي العامل الأهم في تحديد ملامح هذين النظامين، وبالتالي يزول التناقض بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي واستمراراً لهذه الفكرة طرح بريجنسكي نظرية المجتمع ـ الصناعي أيضاً، ولكنه كان يميز بين مستويات المجتمع الصناعي، واعتبر أن الثورة الآن هي الثورة الألكترونية التي تحدد ملامح العصر، ولم يخطر على بال ريمون آرون ولا على بال بريجنسكي في كتابه "أمريكا بين عصرين"، إنه سيجري ما جرى في الاتحاد السوفييتي، كلاهما كان ينطلق من أن هذا النظام قائم وسيستمر مع الرأسمالية في تقدم التكنولوجيا.

وأخيراً، طبعاً، جاءت النظرية حول نهاية التاريخ، وهي طروحات فوكوياما المستمدة من هيغل الذي يعتقد أن الديمقراطية هي نهاية التاريخ، وأن المجتمعات الأوروبية، بشكل عام، وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا الغربية، قد وصلت إلى نهاية مرحلة التاريخ وأما المجتمعات الغربية فهي على أعتاب دخول مرحلة ما بعد التاريخ إذا ما تحققت فيها الديمقراطية. أما العالم الثالث فعلى الولايات المتحدة الأمريكية أن تنقذه من أوحال التاريخ الذي هو في معنى من المعاني، غارق فيها بالنسبة لفوكوياما على اعتبار أن التاريخ هو مجال التناقضات الطبقية والعرقية والاجتماعية... الخ. وبالتالي على الولايات المتحدة أن تقود العالم نحو (الديمقراطية). أمام هذه الأشكال المختلفة من تحديد ملامح العصور نتساءل فعلاً في أي عصر نحن نعيش؟ وفي هذه المرحلة بالذات نشهد انهيار الكتلة الاشتراكية، نعم انهيار وليست أزمة في عالم الاشتراكية لماذا؟

لأن الحركات التي ظهرت في الدول الاشتراكية، لم تنطلق من أنها تعيش أزمة، وبالتالي تريد أن تخرج من هذه الأزمة وفق الطريق الاشتراكي، بل هي تطرح أن الاشتراكية كنظام ليست مطابقة للحياة، أو ليست قادرة على تطويرها

وبالتالي هناك طرح لاقتصاد السوق الرأسمالي والعودة إلى الرأسمالية، وهذا ما يطرح في الاتحاد السوفييتي (سابقاً). وما يطرح في الدول الاشتراكية (السابقة) إلى أي حد هم قادرون على تحقيق انتقال هذه الدول التي قطعت شوطاً كبيراً في بناء التجربة الاشتراكية إلى الرأسمالية؟ هذا موضوع آخر لكن البيرويسترويكا السوفيتية وضعت العالم على عتبة جديدة من التطور فعلاً حيث انهيار هذا النظام الاشتراكي أدى إلى بروز الرأسمالية تحت قيادة الولايات المتحدة الأمريكية، ومنذ زمن والولايات المتحدة الأمريكية قائدة للرأسمالية، وليست قيادة جديدة بالمناسبة.

هنا تغير الوضع بالنسبة للعالم الثالث أيضاً الذي كان مجال صراع قبل البيريسترويكا ما بين الرأسمالية والاشتراكية، حين غاب الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية، غاب النموذج الاشتراكي وبالتالي أصبح العالم الثالث كله نهباً للرأسمالية العالمية أو الإمبريالية وبالتالي، نستطيع أن نقول إننا نعيش عصر ذروة انتصار الإمبريالية على الرغم من الأزمات التي تحدث هنا وهناك ولكن السؤال يا ترى هل يمكن التسليم بأن هذا الانتصار هو انتصار نهائي وبالتالي إغلاق التاريخ أمام أي نزوعات بشرية في العالم الثالث أو حتى داخل الدول الرأسمالية لتغيير هذا النظام؟ إذا أريد من كلمة انهيار إعطاء معنى إغلاق التاريخ على الرأسمالية فهذا أيضاً ليس مبنياً على التحليل التاريخي، لأن التناقضات داخل المجتمعات الرأسمالية والتناقضات بين الرأسمالية العالمية وبين مجتمعات العالم الثالث نفسه ستظل قائمة وسيفكر العالم في النهاية في التخلص من الكثير من المشكلات التي يعاني منها. بالنسبة للدول الرأسمالية أيضاً، فهي أيضاً تعاني مشكلات العالم الثالث، حيث يجب أن يفكر في مصيره في إطار هذه الهيمنة الرأسمالية على العالم، على أي نحو يفكر لا أدري، هو الآن يعيش أزمة خانقة، لكنني لا أستطيع أن أتصور أن عالماً كبيراً يعد بالمليارات لا يستطيع في النهاية أن يفكر بمصيره. أمام هذه الهيمنة وهذا الاستغلال الشنيع الذي تقوم به الرأسمالية وعلى رأسها الولايات المتحدة، يطرح السؤال على الماركسية، هل انهارت الماركسية أم أنها لم تنهار، الحقيقة، أنا أميز بين ماركس وبين الماركسية.

الماركسية، في النهاية، أيديولوجيا، شئنا ذلك أم أبينا وهذه ليست نقطة مطعن، فالبشر تحركهم الأيديولوجيات بما فيهم من ينكر الأيديولوجيا ويقول أن عصرها قد ولى، فهو غير قادر على منع البشر من التفكير بمصالحهم وبمشاريعهم، لكن الماركسية أيديولوجيا تطورت بعد ماركس.

نتحدث عن لينين، نتحدث عن ستالين، نتحدث عن غرامشي، نتحدث عن ماوتسي تونغ. إذن هناك أشكال كثيرة في تطور فكر ماركس هذا ما أطلق عليه

اسم الماركسية هل انهارت الماركسية أم لم تنهار؟ سؤال قد لا يكون دقيقاً لماذا؟ لأن الأفكار التي طرحها ماركس في النهاية، بنت عصرها، ولا يمكن أن تكون أفكار ماركس لكل العصور وإلا صادرنا علمية الماركسية. إن كل مفكر عظيم يقدم تصوره لجملة من المشكلات التي تؤرق البشرية، ماركس هو أحد هؤلاء المفكرين العظام، أشار د. خضر زكريا إلى قضية مهمة وهي ماركس كمنهج في التفكير لتحديد الملامح القانونية للعصر.

هذا الشيء مهم جداً فيا ترى هل نتعامل نحن الآن مع أشكال الماركسيات المختلفة تعاملنا كما في الماضي وذلك بعد انهيار التجربة الاشتراكية؟

فعلاً، نحن بحاجة إلى وقفة خاصة أمام هذه الماركسية، روسيا هذه التي طبقت الاشتراكية عاشت مراحل تاريخية خاصة، ليست متشابهة مع حالات أخرى، وبالتالي، كان لا بد أن تطبع أفكار ماركس عن طريق لينين وتروتسكي وبوخارين وستالين وبريجينيف في النهاية وآخرين. أن تنطبع بهذا الطابع التاريخي لتطور روسيا والاتحاد السوفييتي. قامت الدولة البرجوازية عام 1917 واستمرت شهوراً، ومن ثم ومباشرة انتقلت إلى الاشتراكية، ورثت هذه الثورة الاشتراكية كل مشكلات المجتمع الإقطاعي الذي ولدت فيه الرأسمالية في عصر القيصر، وكان عليها أن تنجز بآن واحد ما أنجزته الثورة البرجوازية في الغرب وأن تطبق وتنجز ثورة اشتراكية، ولهذا أخذت الدولة مهمة تطوير المجتمع خارج عمليات التطور الطبيعي للرأسمالية في المجتمعات الغربية، فنحن لا نستطيع أن نقارن بين الإنجازات التي حققتها الرأسمالية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، والإنجازات التي تحققت في روسيا حتى بعد ثورة أكتوبر، فإن أمامنا جملة من المشكلات الكبيرة وهذا ما خلق نمط الحكم الذي ــ برأيي أنا ــ هو استمرار لهيمنة الدولة القيصرية وليس غريباً أن سمى أحدهم الاتحاد السوفييتي "بالإمبراطورية السوفييتية الحمراء"، كنوع من التواصل مع الإمبراطورية الروسية التي كانت تضم تلك المستعمرات. حتى في الاتحاد السوفييتي تبقى مستعمرات جرى ضمها إلى هذه الدولة وهذه المستعمرات كانت في مرحلة وطيئة من التقدم، وبالتالي كم من جهد ووقت وأموال...الخ، بذلت لتطوير هذا العالم المترامي والذي اسمه الإمبراطورية الروسية، وبالتالي أيضاً هناك فكرة أخرى يجب أن نميز بين الأفكار وبين تحققها الواقعي. من بداية وعي الإنسان لعالمه ولمصالحه طرح أفكاراً كثيرة، فمن أجل أن تتحقق الرأسمالية البرجوازية ذاتها كان لا بد لها من تحديد ماهية أفكارها؟ الإخاء، المحبة، المساواة، الحرية، العدالة. تلك هي أفكار الثورة البرجوازية الفرنسية لكن ما هو مصير هذه الشعارات في النهاية، إنه مزيد من الاستغلال، مزيد من البؤس، مزيد من العذاب الذي مرت به الرأسمالية، هل ننسى المقاصل

والمجازر والتشريد وننسى العمل من 12 إلى 14 ساعة. ونحن ننظر الآن إلى الرأسمالية في نهاية القرن العشرين بعد أن مرت بتاريخ تطور طويل. مع الأسف، بمجرد أن وجدت أزمة في الاتحاد السوفييتي أقيمت الدنيا ولم تقعد، يبدو أن هذا له خصوصية لا أستطيع أن أفسرها فوراً. الروس كشعب يطرح مشكلاته على نحو صارخ جداً، وكأنه أظهر أمام الآخر أن الاشتراكية ليست سوى مظهر من مظاهر اليوتوبيا التي لا يمكن أن تتحقق في الواقع، لكن الاشتراكية كنزوع عند البشر من أجل تحقيق العدالة طالما هناك غياب للعدالة لا يمكن أن يلغى، إن كانت الماركسية أو لم تكن الماركسية.

*د. عبد الرزاق عيد*: من المفيد عدم الإطالة، لنتيح للأفكار أن تتواصل فتتقاطع فتتصادم ولا بأس من القيام بمقاطعات مباشرة لإغناء الحوار واكتسابه حيوية وحرارة.

## مشكلة الدولة المركزية

*د. خضر زكريا*: هل من الممكن أن أعقب: أعتقد أن هناك أشياء قمنا بالقفز فوقها سواء الدكتور أحمد والدكتور حامد وربما أنا، عندنا الآن مشكلة يجب أن نتجنبها، وهي أنه بناءً على الفكر الماركسي أقيمت دول، وهذه الدول نظمت نفسها بطريقة مختلفة ونشأت أحزاب شيوعية وأحزاب ماركسية من جنسيات مختلفة. وكلها دعت إلى إنشاء نظام سياسي مشابه. جوهر القضية يكمن في فكرة المركزية الديمقراطية التي أشار إليها د. حامد والتنظيم الثوري والحزب الذي يقود الجماهير كل ذلك أدى إلى إنشاء دولة شديدة المركزية وتحولت إلى ديكتاتورية في الواقع، ديكتاتورية الحزب ثم ديكتاتورية ديكتاتورية الأمين العام في كثير من الأحيان، وهذا لم يحصل في روسيا وحدها، حتى نفسرها كما فسرها د. أحمد برقاوي بأن روسيا بالأساس مستعمرة. لا فهذا حصل في كل مكان، مثلاً في الصين، وفي كوبا، في كوريا الشمالية وفي كل بلد تبنى الماركسية، أو الذي قال ببناء المجتمع الاشتراكي وسيسير في اتجاه المجتمع السوفييتي.

*د. عبد الرزاق عيد*: يمكن القول في كل الأحوال أن مجموع هذه التجارب قد حاكت النموذج السوفييتي، فهي بمجموعها تعتمد على حامل اجتماعي متشابه، من حيث منسوب مستوى التطور الاجتماعي والبنية المادية الاقتصادية والتقنية ومن ثم درجة التطور التاريخي للشعوب التي احتذت النموذج السوفييتي الذي لم يكن مختلفاً نوعياً عن مستوى المجتمع الروسي ومستوى التجارب الأخرى إن لم نشر إلى الخواص الشرقية وعمقها التاريخي هذا إن في التأكيد على التقارب بين نموذجين للتفكير والممارسة (روسيا والصين) مثلاً.

*د. خضر زكريا:* اسمحوا لي أن أقول أن هذه النقطة هي التي أراها مركزية في حوارنا الآن، وبناء على طلب د. حامد، أركز على بعض النقاط.

الصين مثلاً... أتذكر كتاب ماوتسي تونغ "الديكتاتورية الديمقراطية الشعبية". ماوتسي تونغ أراد أن يطرح نموذجاً مختلفاً عن النموذج الموفييتي لشيء أسماه ليس ديكتاتورية البروليتاريا، بل ديكتاتورية ديمقراطية شعبية. لكن بالنتيجة وصل إلى بناء الشخصية الفردية المشخصنة، تماماً مثل ستالين وبريجينيف. ويبدو لي أن المشكلة في نظرية الدولة نفسها، في فكرة أن هناك طبقة (والطبقة يمثلها حزب) يجب أن تمارس ديكتاتوريتها، وبالتالي الحزب يجب أن يمارس ديكتاتوريته.

مرة قلت أن قضية ديكتاتورية البروليتايا فهمت خطأ، وأن ديكتاتورية البروليتاريا لا تعني بالضرورة حكم الحزب الواحد، لأن وعي البروليتاريا لمصالحها متفاوت في مراحل مختلفة وفي أماكن مختلفة، وبالتالي يمكن أن يعبر عن مصلحة البروليتاريا أكثر من حزب. ولذلك، يمكن أن تكون هناك تعددية في إطار ديكتاتورية البروليتاريا. ولكن يبدو أن هذا لم يكن ممكناً في الواقع التاريخي، بدليل أن التجارب كلها وصلت إلى النتيجة نفسها.

*د. عبد الرزاق عيد:* اسمح لي بوقفة عند هذه النقطة بالذات. فهذه الموضوعة يتم تداولها على نطاق واسع في الحوارات الراهنة.

فهناك القول بأن اللينينية تمثل المعادل الصحيح لفهم جوهر الماركسية، بينما لحظة الانكسار بدأت مع الستالينية، والقمع المعمم الذي أشاعته على مستوى الحزب والمجتمع. حيث يشار في هذا السياق إلى أن اللينينية لم ترَ في ديكتاتورية البروليتاريا إلاّ أداة ليس لتحطيم الطبقات الأخرى من أجل تكريس طبقتها، بل هي أداة لتقويض المجتمع الطبقي ذاته، ولهذا فقد انيط بها دو إنجاز مرحلة الانتقال إلى المجتمع اللاطبقي ومجتمع اللادولة. حيث كان يؤكد لينين على أن البروليتاريا تمارس ديكتاتوريتها الديمقراطية في سبيل التقويض التدريجي لجهاز الدولة وبناها البيروقراطية في سبيل زوالها النهائي. ولهذا كان يرفق استخدامه لمصطلح ديكتاتورية البروليتاريا بصفة الديمقراطية. ومن هنا رفض لينين القاطع أي حديث عن ثقافة بروليتارية وأدب وفن بروليتاري. لأن البروليتاريا لا تهدف، إلى صياغة منظومة وعي ثقافي طبقية، بل هي حامل تاريخي لتحرير المجتمع من طبقيته. وعلى هذا، فهي حامل الثقافة اللاطبقية، أي الثقافة الإنسانية. وفي هذا السياق، يشار إلى أن الستالينية مثلت فهماً هيغلياً لمعنى الطبقة، الدولة بوصفها ذروة التاريخ، عندما حل الحزب محل البروليتاريا وقيادة الحزب محل، الحزب، وأمانته العامة محل القيادة المركزية، حيث تشكلت وثنية سلطوية شاملة، قل نظيرها في شكل إطباق الدولة على المجتمع.

لكن مع تقدم الأزمة، وأنا أميل لاعتبارها أزمة وليست انهياراً، ذهبت الأطروحات موغلة في شعورها المتأثم، لتعتبر أن الستالينية ليست إلاّ امتداداً موضوعياً وعضوياً للينينية، ولا شك أن هذا الشعور يستند إلى الرضوض النفسية الموضوعية أكثر مما يستند إلى موضوعية التاريخ في ظرف عالمي لا يفتأ الإعلام الغربي فيه عن قرع طبول الانتصار النهائي.

## بين ديكتاتورية البروليتاريا والتعددية

*د. خضر زكريا:* أود أن نبقى في المشكلة التي حاولنا أن نحددها بمشكلة الدولة الاشتراكية، التنظيم السياسي للمجتمع الاشتراكي. بدون شك، سواء كان ماركس أو لينين فإن الاثنين نظرا إلى قضية ديكتاتورية البروليتاريا على أنها مرحلة وأنها شكل من أشكال الديمقراطية التي تتيح للجماهير أن تعبر عن نفسها، وبالتالي يتم إلغاؤها بالنتيجة. لكن كون هذا لم يتحقق في الواقع في أي مكان في الدنيا. حاول أن يقيم نظاماً اشتراكياً يدعونا للتساؤل عن أصل الفكرة، وأنا ألح على أننا، نحن المفكرين الماركسيين مطالبون بالتركيز على هذه النقطة. هل شكل التنظيم السياسي للمجتمع القائم على ديكتاتورية البروليتاريا ما زال مطروحاً، وما زال ممكناً؟ أو لنطرح السؤال بشكل آخر: هل يمكن إقامة نظام اشتراكي أو نظام يلغي، أو يخفف كثيراً من التفاوتات الطبقية...الخ. تمهيداً للوصول إلى مجتمع يحقق عدالة اجتماعية حقيقية، كما أرادها ماركس وكما أرادها الاشتراكيون؟ هل يمكن تحقيق هذا المجتمع عن طريق تعدد الأحزاب، عن طريق الليبرالية السياسية؟ هذا هو السؤال ونحن يجب أن نقر أن المجتمع الاشتراكي أو النموذج الذي طبق الماركسية فشل في تحقيق ديمقراطية للشعب عن طريق ما سمي ديكتاتورية البروليتاريا.

*د. عبد الرزاق عيد:* يمكنني القول إن مفهوم الهيمنة الذي حكى عنه ماركس تحول إلى مفهوم السيطرة لأن مفهوم الهيمنة يعني أن طبقة اجتماعية تعبر عن مصالح مجتمع بكليته فتمارس هيمنة تاريخية موضوعية ومشروعة، في حين أن مفهوم السيطرة يحيل إلى طبقة تتحكم بالمجتمع عبر اختزال هذه الطبقة في صورة حزب واحد يرتكز إلى جهاز بيروقراطي غامض، يتحكم في مفاصل الدولة ليختزلها إلى سلطة الطغم.

*د. أحمد برقاوي:* هذا ما قاده إلى أن يكون حكماً بوليسياً، بالمناسبة، قبل ثورة أكتوبر جرى نقاش بين لينين وروزا لوكسمبورغ حول هذه القضية، وقالت روزا لوكسمبورغ للينين أنك في هذا الحزب والتنظيم الصارم والطليعي الذي تحكمه نخبة لا يمكن إلاّ أن تنشئ حزباً بوليسياً. وبالمناسبة أيضاً ما جرى بعد لينين ليس نكوصاً عن اللينينية، هو استمرار للينين. لينين بعد ثورة أكتوبر

أحسّ أنه لا بد من الانتخابات في روسيا بعد الثورة، فرسب الحزب اللينيني في هذه الانتخابات، وقد أخذ 17 مقعداً والأحزاب الأخرى أخذت 18 مقعداً. عندها ألغى الانتخابات، وقال لا يجوز الآن وفي هذه المرحلة من تاريخ روسيا أن تجري انتخابات.

*د. عبد الرزاق عيد:* أتساءل عن صحة هذه الواقعة.

*د. برقاوي:* هذه حادثة مشهورة بعد الثورة مباشرة، وبعدها مباشرة، بدأت اللينينية، بمعنى من المعاني، واستمرت الستالينية كاستمرار للينينية وليس كنقيض لها.

## لينين وستالين

*د. عبد الرزاق عيد:* ما معنى إذن، حجب الرسائل الأخيرة؟ ما معنى الهيمنة التي مارسها ستالين على الحزب خلال فترة مرض لينين؟

*د. أحمد برقاوي*: هناك نظرية الدولة في الماركسية. بالمناسبة، ماركس وانغلز لم يتحدثا كثيراً عن نظرية الدولة وكان ماركس قبل أن يموت قد قرر أن يكتب كتاباً حول نظرية الدولة ومات قبل أن يكتب هذا الكتاب. وهناك طبعاً كتاب انغلز أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة. لينين عندما كتب كتاب "الدولة والثورة" لخص فيه أهم مقولات ماركس حول هذه القضية وأضاف من عنده ما يسمى بكيفية تطور المجتمع الاشتراكي من دولة البيروليتاريا إلى اضمحلال الدولة على أساس أن الاشتراكية في النهاية تسود بزوال الطبقات وزوال الدولة، السيرورة الثانية دلت على أنه بدلاً من أن تضعف مركزية الدولة شيئاً فشيئاً لقاء أشكال مختلفة من المؤسسات التي تقود نفسها بنفسها. بالعكس تصلبت الدولة. لماذا؟ هل هذا ناتج عن صلب نظرية الدولة في الماركسية أو من صلب التجربة الروسية في الدولة؟

د. *عبد الرزاق عيد*: هذه الموضوعة مرتبطة بسياق التجربة واضطرار لينين إلى الانكفاء والتكور على الذات في حدود التجربة الروسية وذلك بعد إخفاق الثورة الألمانية. أريد أن نتحاور حول التساؤلات المثارة بشأن التراجع عن موضوعة الثورة العالمية، وبداية تأكيده على إمكانية بناء الاشتراكية في بلد واحد.

*د. أحمد برقاوي*: د. خضر أنت عندما تقول أن كل البلدان الاشتراكية شهدت نفس النتيجة، فذلك لأن كل البلدان الاشتراكية جرى فيها ما جرى في النموذج الأول أي تطبيق النموذج السوفييتي للدولة، والصين هي دولة متخلفة أيضاً، وعمم بها النموذج السوفييتي، والبلدان التي احتلها الجيش الأحمر أقام فيها هذا الدول.

*د. خضر زكريا*: هل يعني ذلك أنه في الدول المتخلفة، تستحيل التعددية الديمقراطية وتعتبر غير مناسبة ولا يمكن بناء اشتراكية على أساس التعددية؟

*د. حامد خليل*: الكلام موجه إلى الدكتور أحمد برقاوي. فهمت من كلامك أن الأمر متروك للشروط الموضوعية، وأية محاولة للوقوف بوجهها إنما هي الوقوف بوجه التيار. وبالتالي ستقود إلى فشل، سأعود إلى الموضوع الذي بدأنا به لأنني مهتم بمسألة الوقفة عند التعددية والتحليل لموضوعة الانهيار والأزمة، كما بدأها الدكتور عبد الرزاق، وأنا ممن يقولون بأن ما يحدث إنما يعبر عن أزمة وليس انهياراً. النقطة الأولى، تعود أسباب الأزمة إلى عدة نقاط تتعلق في فهم معين للماركسية، نقد ماركس للرأسمالية محكوم بنزعة إنسانية مسبقة يتمثل جوهرها في أن كل المراحل السابقة لم تحقق للإنسان إنسانيته. إذ أن كل التجارب السابقة نمت الروح الأنانية الفردية، مع أن شروط النمو الإنساني الحقيقي هو أن تتكون لدى الإنسان الروح الجمعية. من مساوئ التجارب السابقة بأنها لم تحقق للإنسان ديمقراطية حقيقية.. صحيح أنها تحدثت عن ذلك، ولكنها لم تصنع الشروط الكفيلة بتحقيقها على نحو إنساني حين يتعلق الأمر بوضعها موضع التطبيق، من أحد جوانب نقد ماركس للرأسمالية هو أنها قدمت صورة مشوهة للديمقراطية، وبالتالي فإن القضية الأساسية عند ماركس هي أن الاشتراكية ليست غاية بحد ذاتها، وإنما هي مجرد وسيلة لتحقيق حياة ديمقراطية حقيقية تفتح الآفاق الرحبة لنمو الطاقات البشرية ومواصلة الارتقاء بهذه الطاقات والدخول إلى ميدان العالم الإنساني الحقيقي وليس عالم الغابة وعالم الذئاب، وعالم المزاحمة.

أقصد بالخطأ بالفهم المعين للماركسية الذي أشرت إليه هو أن الاشتراكية فهمت وكأنها غاية في ذاتها، وليست هي بمثابة إنجاز ضروري للشروط المادية والاجتماعية لتحقيق المطلب الأرقى، وهو الارتقاء بالإنسان، لذلك سميته أنا فهماً اقتصادوياً.

في الأدبيات الماركسية السوفييتية، وبدءاً من نجاح أول تجربة اشتراكية يتبين أن الروح الاقتصادية هي الطاغية. مسألة مثل مسألة القضاء على التمايز الطبقي فهمت على أنها غاية بذاتها وتتمثل بالقضاء على الملكية الخاصة وكفى.

*د. عبد الرزاق عيد*: هناك الشرط الثقافي والاجتماعي والروحي والمستوى المتطور للوعي الاجتماعي والإنساني.

*د. حامد خليل*: الارتقاء بالجانب الإنساني أهمل، وتعاملوا مع هذا الموضوع وكأنه غاية في ذاته يتحقق على أساس القضاء على التمايز الاقتصادي.

النقطة الثانية تتعلق بإغفال روح المنهج الماركسي، المنهج الماركسي يكشف عن عملية الصيرورة الدائمة والتجاوز المستمر. هذا المنهج مفروض أنه

سيتناقض مع نزعة الجمود الفكري التي كانت سائدة والتي بموجبها فهمت الماركسية على أنها نظام من العقائد مغلق متحجر. نقطة أساسية أخرى. وهي أن النظام الرأسمالي دفع الإنسان إلى الحركة وهذا أمر مفهوم وواضح. اعمل فالربح أمامك، وبالتالي فالمحرك إلى العمل واضح تماماً.: هذه المعادلة واضحة ومفهومة وليست بحاجة للفلسفة ولا للتفسير. في النظام الاشتراكي، الربح ليس هو الأساس وليس هو المحرك إلى العمل، فما هو المحرك للعمل، للتعاون، للنهوض بالمجتمع. مقابل هذا الربح، هناك الارتقاء الروحي بالإنسان، هذه النقطة لم تفهم حقاً، وهي نقطة جوهرية..

*د. عبد الرزاق عيد*: تأكيداً لكلامك، أذكر في هذا السياق الحدس الخاص الذي عبر عنه دوستويفسكي وتشيخوف، حيث كان باستمرار هاجسهما في كل ما كتباه أنه ليست المأساة في النظام السياسي وإنما في تجديد إنسانية الإنسان، طبعاً، أصبح مثل هذا الكلام الآن يبدو وكأنه حديث في مجال الأخلاقيات والمشاعر، في الوقت الذي نجد أن رسالة تجديد إنسانية الإنسان مسألة مركزية في أية عملية بناء مستقبلي للعالم، وفي سياق تجربة الانهيار، غدت موضوعة الأخلاق، مقدمة على موضوعة الاقتصاد، ولولا الانهيار الروحي والأخلاقي عند البشر لما كان هذا الانهيار.

## شروط تحقق الفكرة

*د. حامد خليل*: الشيء الذي يميز الماركسية دائماً كما أسلفت هو أنها ربطت الفكرة بشروط تحققها المادية والاجتماعية والإنسانية. ولذا فإن هذه النقطة ليست مجرد كلام رومانسي، إذْ أن الإنسان يجب أن يتطور روحياً حتى يحل هذا الدافع محل دافع الربح الرأسمالي. وبالتالي، فالاشتراكية من الصعب جداً أن تتطبق في المجتمع الجاهل، حيث لا يحل الارتقاء الثقافي والروحي محل الربح. ففي مجال التنمية، لا بد من أن يدرك الفرد أن له دوراً في صنع القرار على كل صعيد وفي أي مؤسسة يعمل فيها وما لم يشعر الفرد بأن له هذا الدور فلن يعمل... يصبح مجرد آلة وموظف يقبض راتبه وحسب.

أيضاً هذه المسألة لم تدرك. وكانت المحصلة فتور الدافع الإنساني للعمل، وهذا يعني أن العامل الأساسي في تنمية الطاقة الروحية لدى الفرد بحيث تصبح هي دافعه المحرض للعمل قضى عليه. إذن، قضي على شروط هذا التطور الروحي فماذا سيكون دافع الإنسان إلى العمل في ظل النظام النظام الاشتراكي؟ أو كيف يمكن أن يرتقي النظام.؟

وهذا يدور حول النقطة التي ذكرتها الفهم المعين للماركسية، الفهم غير الدقيق، والذي أعتبره أحد الأسباب التي أدت إلى هذا الخلل.

*د. خضر زكريا*: أعتقد أن د. حامد وضع اليد على نقطة جوهرية جداً، هي بحاجة فعلاً إلى تعميق، وعلينا أن نشتغل للإجابة على هذا السؤال. بالفعل، بالنسبة لماركس ولكل المفكرين الماركسيين، الذي سيحل محل حافز الربح لتشجيع المرء على العمل هو أن يتحول العمل إلى متعة وإلى حاجة للإنسان، وبالتالي، الارتقاء بأخلاق البشر، والعالم الروحي للإنسان، وطبعاً هذا يترافق مع تحولات موضوعية تجعل العمل نفسه ممتعاً وسهلاً...الخ. لكن المشكلة في المرحلة الانتقالية هذه، إلى أن يصبح ممكناً تحول العمل إلى حاجة وإلى متعة فذاك يتطلب رقياً إنتاجياً كبيراً ويتطلب زيادة الحاجات، زيادة الإنتاج، بحيث يلبي معظم الحاجات الأساسية الأخرى، بحيث أنك تستطيع أن تختار العمل، أن تكون ساعات العمل محدودة. لكن حتى يتم ذلك كيف تحل المشكلة؟

في النظم الاشتراكية، حلّوا المشكلة عن طريق هيمنة الدولة، وبدلاً من الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج أصبحت الملكية ملكية الدولة في الدرجة الأولى وحتى في الكولخوزات يفترض أن تكون الملكية للفلاحين جماعية، نجد أن إدارة الدولة هي الأساس، وهذا ما أدى إلى تكريس وتعميق وترجمة الديكتاتورية السياسية إلى ديكتاتورية في الاقتصاد.

## الاغتراب والمجتمع الاشتراكي

*د. عبد الرزاق عيد*: هذه الموضوعة تحيلنا إلى موضوعة الاغتراب عند ماركس، وهي المشكلة الأساسية التي حاول أن يتقصاها ماركس ويحللها، فالاغتراب (الاستلاب) هو اغتراب الإنسان عن عمله، يتولد عن الاغتراب التشيؤ كتعبير عن وثنية السلعة في المجتمع الرأسمالي، ووثنية السلعة تحولت إلى وثنية السلطة من خلال الجهاز البيروقراطي والإداري ووثنية الدولة في نموذج الدولة التي سميت اشتراكية. حينما كان العامل ينفصل عن إنتاجه ويتغرب، ومن ثم يعيش في حالة الاستلاب تجاه العمل بحكم الانفصال بين العامل وإنتاجه، نتيجة الوسيط المالك في النظام الرأسمالي. بينما في الاشتراكية حل وسيط آخر هو الدولة، وذلك من خلال الملكية العامة لوسائل الإنتاج في النموذج الاشتراكي الدولتي، فإذا كان قد تغير شكل الاغتراب. ولكن جوهره، وهو فصل العامل عن إنتاجه، بقي هو نفسه، لأن المساواة في ظل اشتراكية الدولة لن تكون سوى مساواة في العبودية حسب تعبير ماركس.

*د. خضر زكريا*: السؤال هو هل كان ممكناً غير ذلك. هل هناك آلية (ميكانيزم)، آخر غير هيمنة الدولة وغير الربح يدفع ليعطي أقصى ما عنده؟

*د. حامد خليل*: لم أقصد بالارتقاء أن يتحول العمل إلى متعة فقط حتى نصل إلى هذه المرحلة، لا بد من عبور طريق كان مطلوباً عبوره، وهو أن يهيمن

المجتمع وليس الدولة، وهذا لم يحدث في كل التجارب الاشتراكية، لم يهيمن المجتمع، وإنما الدولة، وتحديداً طبقة بيروقراطية منفصلة عن جماهيرها ولا تعبر عن مصالحه فالمطلوب هيمنة المجتمع، بمعنى أن يكون كل فرد مالكاً أو مشاركاً في ملكية المجتمع العامة.

المشاركة ليست شكلية أن يشعر الفرد بأنه صاحب القرار، أن يشعر العامل في المعمل أنه صاحب قرار... أن له دوراً... أن يشعر بمشاركته بملكية المجتمع العامة.. وهذا مطلب أساسي للارتقاء الروحي، تمهيداً للوصول للنقطة الأخيرة من المسألة وهذا لم يحدث إطلاقاً في كل التجارب الاشتراكية.

*د. عبد الرزاق عيد*: حتى دور الآداب والثقافة والفن، وهي الأداة للارتقاء الروحي، في النهاية خضعت للمؤسسة البيروقراطية، وبالتالي، كل هذا التراث الأدبي والثقافي والغني في المجتمع الروسي نجده في مرحلة لاحقة قد جمد ولحقه نوع من اليباس والتخشب.

## مصادفات التاريخ

*د. أحمد برقاوي*: هذه المسألة عولجت قبل قرن من الزمن، وهي مشكلة ليست حديثة. قبل أن تتحقق التجربة الاشتراكية على نحو من الأنحاء في الاتحاد السوفييتي، طرحت الحركة الماركسية في روسيا إمكانية تحقق الاشتراكية في المجتمع الروسي. وكان الصراع بين البلاشفة والمناشفة على هذا الأساس. وحتى بعد قيام ثورة أكتوبر، طرح المناشفة أنه لا يمكن للبلاشفة أن يحتفظوا بالسلطة في روسيا لأنهم يلوون عنق التاريخ. وفعلاً اتهم لينين بأنه إرادوي بمعنى من المعاني، أصدر لينين في كتابه "هل يحتفظ البلاشفة بالسلطة". قال لهم سنحتفظ بالسلطة. إذن، كان هناك شك بإمكانية احتفاظ البلاشفة بالسلطة، هذا أولاً:

ثانياً: أنا لا أتورط بأن هناك واقعاً ويجب أن نخضع لهذا الواقع. لكن هناك واقع يجب أن نعرف كيف أن نتحرك ضمنه. نحن لا نستطيع أن نصنع التاريخ على هوانا، وماركس في كتابه "الثامن عشر من برومير" أكد هذه الموضوعة. وبالتالي، هناك دائماً في التاريخ مصادفات ليست مبررة تاريخياً، بمعنى ليست هناك حتمية مطلقة لسير الأمور على هذا النحو. وثورة أكتوبر كان يمكن أن تحدث أو لا تحدث، وهناك احتمال لنجاحها أو عدم نجاحها، وبالتالي لا بد من الانطلاق من مبدأ الاحتمالات التاريخية.

ثالثاً: هناك الأفكار وعلاقتها بالتاريخ. فنحن كأننا ندين التاريخ على أنه المسؤول عن الفشل، حيث يبدو وكأن لدينا أفكاراً مطلقة الصحة، وتاريخاً

كسولاً وعاجزاً عن تحقيق هذه الأفكار، فإذا التاريخ دلل على يوتوبية فكرة من الأفكار فهذا يعني أن الفكرة يوتوبية وليست واقعية في النهاية.

فالأفكار التي تحرك البشر في لحظة من لحظات التاريخ لا يمكن أن تحركهم في لحظة أخرى. والتجربة السوفييتية تدلنا على ذلك. فالثورة الاشتراكية البلشفية، وقفت في وجه دول أوروبية كثيرة وانتصرت عليها. وكانت القدرة الكفاحية لدى الشيوعيين الروس عالية، وهذه الروح ظلت مستمرة حتى في زمن ستالين، فتمكنوا من بناء قاعدة صناعية اقتصادية قوية. لكن هذه الروح الكفاحية لا تبقى مستمرة بذات الوتيرة مع الأيام. فالدولة الاشتراكية لم تتمكن من الحفاظ على جذوة النضال الذي بدأت فيه. وهذا أمر منطقي. فلا بد من مراقبة نتائج العمل ولا بد للناس الذين ناضلوا أن يقطفوا ثمار عملهم.

فبعد الاضطهاد الستاليني منذ سنة 1937 وتفاقم اضطهاد الدولة وهيمنتها، حيث تكرس الاغتراب في الدولة والمجتمع، ليس فقط اغتراب العامل عن نتاج عمله بين الدولة والمجتمع، بل إن الدولة أعادت إنتاج العلاقات الرأسمالية بصورة مختلفة، فأصبحت الدولة هي المالك، بالإضافة إلى تضخم المؤسسات البيروقراطية والجهاز البوليسي والمخابراتي، الذي بلغ حد التحكم المطلق، فأصبحت طموحات الناس وتطلعاتهم وهمومهم مختلفة كلية عن هموم الدولة. هذه الدولة كان لا بد لها أن تتراخى مع الأيام، فقد تشكلت قطاعات داخل الدولة مترهلة جداً عاجزة عن الاستجابة لطموحات الناس ومطالبهم فجاءت لحظة من اللحظات، راح الحزب الشيوعي السوفييتي يعتقد أن حل المشكلة مناط بالديمقراطية، وإذا بالديمقراطية التي اعتقد أنها المخرج تصبح سلاحاً لتدمير التجربة. وإلاّ لماذا لم يدافع البشر عن تجربتهم التي استمرت سبعين سنة، هذا السؤال يطرح واقع عجز النظام عن الاستجابة لمطالب الناس. وقد لعبت عوامل كثيرة في الدفع باتجاه سؤال الأزمة هذا، منها الغرب الرأسمالي الذي ازدهر بسبب استغلال العالم وتجديد الرأسمالية لنفسها، حتى الطبقة العاملة الأوروبية تعيش وضعاً أفضل مما تعيشه الطبقة العاملة في البلدان المفترض أنها حاكمة فيها أو محكوم باسمها.

إذن، لا بد من القول بأن هناك يوتوبيا في الماركسية، ماركس كان يعتقد أنه بمجرد زوال الصراع الطبقي وزوال عامل الربح يصبح الإنسان طيباً، وفكرة ماركس هذه عن الإنسان هي استمرار للأفكار الإنسانوية التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر، والتي كانت تلح على الجوهر الطيب للإنسان، في حين أن الظروف الاجتماعية والعوامل الخارجية هي التي تحول دون تعبيره عن طيبته.

لكن الأمر يبدو ليس كذلك فما يواجه البشر أشياء كثيرة نحن غير قادرين على الإمساك بها.

لكن السؤال الملح ينهض فارضاً نفسه. أين هي العلة، في النظرية أم في التاريخ؟ فإذا بدأنا بالنظرية يصبح التاريخ هو المتهم فالعلة الحقيقية تكمن في مجال السيرورة القائمة بين النظرية والتاريخ فلا يمكن العزل بينهما.

***د. خضر زكريا***: أنا أخشى أنك تستخدم كلمة التاريخ بشكل غير دقيق. فهل يمكن اعتبار فترة عشر سنوات على سبيل المثال بأنها تاريخ، فإذا فرضنا أن حاكماً ديكتاتورياً دام حكمه عشرين أو ثلاثين سنة مثل فرانكو وغيره من الحكام الذين يغتصبون الحكم بطريقة معاكسة لإرادة التاريخ، فهل نعتبر نجاحه في الحكم نجاحاً للتاريخ.

***د. أحمد برقاوي***: أنا أتحدث عن الحركة الواقعية للبشر في التاريخ.

***د. خضر زكريا***: لا المثال هنا يعبر عن حركة تذبذب في التاريخ.

## العقلانية والواقعي

***د. عبد الرزاق عيد***: هذه المسألة تحيلنا إلى العلاقة بين الواقعي والعقلانية في التاريخ، حيث لا يمكن اعتبار كل ما هو تاريخي معقول فمقولة هيغل الشهيرة تقول كل ما هو واقعي عقلاني وكل ما هو عقلاني واقعي.

***د. أحمد برقاوي***: هذه الموضوعة كان ماركس ضدها.

***د. عبد الرزاق عيد***: لا بل كان ماركس مع التاريخ الذي يمثل عقلنة الواقع أي الارتقاء بالواقع إلى مستوى العقل، أي أنه كان يمثل الاتجاه اليساري بين تلامذة هيغل الذي انقسموا حول القراءة التأويلية المعرفية لهذه الموضوعة، فالقراءة اليمينية تنطلق من معقولية كل ما هو واقعي، أي معقولية الأمر الواقع، بينما يسارية ماركس وراديكاليته برزتا في انطلاقه من أن كل ما هو عقلاني واقعي أيضاً. وهذه الأطروحة تمثل جوهر باركسيس ماركس، الذي انتقل بالفلسفة من مرحلة التأمل والتفسير إلى مرحلة الممارسة والتغيير، وعلى هذا، فجدل التاريخ، وفق ماركس، هو جدل معقوليته في علاقته بواقعيته، وليس جدل الواقع مستقلاً عن فعل البشر وإرادتهم، صحيح أن الواقع له قانونياته المستقلة، ولكن البشر ليسوا انعكاسات بسيطة صماء للواقع، بل هم الذين يصنعون مصائرهم في المآل، والتاريخ ليس سوى سيرورة صنع البشر لهذه المصائر. ومن هنا، ميز ماركس بين مراحل الانحطاط الاقتصادي والسياسي بأنها لا تشترط بالضرورة انحطاطاً عقلياً وثقافياً، وعياً منه بضرورة الارتقاء بالواقع والتاريخ إلى مستوى العقل. على كل حال لن نطيل في تناولنا لهذه المسألة نظرياً وإن كانت مهمة بل اترك الحديث للدكتور خضر.

## تجربة قصيرة المدى ولم تكتمل

*د. خضر زكريا:* أنا أرى أنه لا يجوز التعاطي مع هذه التجربة التي عمرها سبعون سنة على أساس أنها برهنت كتاريخ على خطا النظرية، لأن التاريخ أوسع وأعمق وأكثر تعقيداً. وأنت لا تستطيع أن تقدر كيف سيكون التاريخ بعد مئة سنة، فلا يمكن لنا أن نعتبر مرحلة تاريخية ما على أنها تمثل حركة قانونية للتاريخ.

*د. أحمد برقاوي:* على هذا الأساس، يحق للتفكير الديني أن يقول لك أن التاريخ لم يدلل على أزمته النظرية.

*د. عبد الرزاق عيد:* الأمر يختلف هنا، لأننا في سياق تقويم دور الديانات نجد أنفسنا تجاه ظواهر فكرية مكتملة، أي قال التاريخ كلمته بها من خلال مساراته المتنوعة في مجال زماني واسع، فعند الحديث عن الإسلام إنما يتم الحديث عن ظاهرة فكرية واجتماعية وسياسية عمرها أكثر من 1400 سنة. بينما نحن تجاه أزمة تجربة لا تزال تعيش راهنيتها ولا تزال نتائجها مفتوحة، سيما عندما نتحدث عن التاريخ بوصفه فعل البشر كمجموع، وحتى الآن على سبيل المثال لم تقل الكتلة الشعبية السوفييتية قولها، لأن ما أطلقته البرويسترويكا لا يزال استمراراً لتقاليد الفعل السياسي الذي يتقرر في المكاتب والهيئات وأوساط النخب المهيمنة. و(يلتسين) لم يصل إلى السلطة اليوم على أكتاف الجموع المنادية باقتصاد السوق، ونحن نعرف انقلابه المضاد لم يتجاوب معه سوى بضعة آلاف باعتراف الإعلام الغربي ذاته، بينما الأغلبية الشعبية لا زالت تراقب، ولم ترتق آليات المجتمع المدني السوفييتي بالشكل الذي يمكن من معرفة التيارات الكبرى، ولا تزال القوى المنادية بسقوط الاشتراكية عاجزة عن تنظيم نفسها في حزب جماهيري كبير. وعلى هذا، فأزمة الحزب الشيوعي السوفييتي ليست تعبيراً عن نضج قوى مضادة، وبالتالي متميزة الملامح والخصائص. والتجربة حتى الآن تثبت أن خيار الاتجاه المضاد للاشتراكية يعيش أزمة أشد عمقاً ومأساوية فلا يمكن، إذن، الحكم على هذه المرحلة سوى أنها جديدة، وتحمل كل الممكنات التي ستفتح آفاقاً جديدة لعصرنا الراهن، الأمر الذي يصعب فيه القطع بالانهيار أم بالأزمة. فنحن الآن تجاه ما يسميه ماركس مرحلة التحلل. وفي هذه المرحلة، تكثر الخيبات والمرارات والانكفاء والتساؤلات والزهد بالعمل.

## ندين التطبيق... ولا ندين التاريخ

*د. حامد خليل:* من الواضح حتى الآن، أنني عبرت قبلاً وسأعبر ثانية عن اختلافي مع ما يقوله الدكتور أحمد برقاوي وبهذا الصدد هو يقول، أننا ندين

التاريخ لأن الأفكار لم تتحقق، مع أن الذي يجب أن نقوله هو العكس نحن ندين التطبيق، نحن لا ندين التاريخ، الفكرة لم يتم وعيها جيداً، مما أدى هنا إلى خطأ في تطبيقها، وبالتالي ندين الناس ولا ندين التاريخ.

*د. أحمد برقاوي*: ما هو الفرق، بين الرأسمالية والاشتراكية كنظام؟ الرأسمالية جاءت كثمرة طبيعية للتطور في قلب التشكيلة الاجتماعية. لم تكن هدفاً من أهداف البشر. التاريخ الواقعي للبشرية أوصلهم إلى مرحلة الرأسمالية، لكن هذه الرأسمالية، ما كانت لتنتصر وتصبح على ما صارت عليه إلاّ بعد أن تحولت، وبعد أن فرخت فئات وطبقات اجتماعية عبرت أيديولوجياً عن نزوعها الرأسمالي بأفكار كثيرة، ضد اللاهوت، ضد الكنيسة، مع الديمقراطية...الخ.

لكن كانت هناك حركة واقعية تنمو شيئاً فشيئاً لانتصار الرأسمالية. ماركس عندما طرح الاشتراكية كنظام مناهض للرأسمالية اعتبر أن هذه الرأسمالية نظام غير إنساني.

*د. حامد خليل*: ماركس في بداياته، أي في شبابه، كان ضد الرأسمالية لأنها شيء مناهض للإنسان، في مرحلة لاحقة أبرز التناقضات داخل الرأسمالية وأن الرأسمالية ذاتها كمرحلة من مراحل التاريخ ستولد نقيضها، الذي هو الاشتراكية، فاعتبر أن الاشتراكية نتيجة منطقية للرأسمالية، يعني هذا أن الاشتراكية كأسلوب إنتاج سينمو في أحشاء الرأسمالية، فأعطاها طابعها القانوني، ما الذي حصل...؟

تحولت الاشتراكية إلى هدف لشعوب كثيرة من العالم خارج عملية التطور الرأسمالية الذي تكلم عنه ماركس، وبالتالي أصبحنا نتعلم كيف يمكن الانتقال إلى الاشتراكية من دون المرور بالرأسمالية.

ومن مصادفات التاريخ أن الاشتراكية (انتصرت في روسيا، ولم تنتصر في ألمانيا ولم تنتصر في فرنسا ولم تنتصر في إنكلترا) التي توقع ماركس أن تنتصر الاشتراكية فيها على أساس أن هذه الدولة تنمو فيها علاقات إنتاج وتناقضات طبقية متبلورة ...الخ.

ومن هنا، الاشتراكية هدف من أهداف البشر أرادوا أن يحققوه في الواقع وفي دول ومجتمعات مختلفة كلياً، هنا تأتي يوتوبيا الماركسية.

*د. عبد الرزاق عيد*: أو بالأصح، دعنا نقول إن الماركسية تحولت إلى يوتوبيا، نتيجة لممارسات على درجة من السوء والبشاعة دفعت بها من مجال الممكن الواقعي الأرضي إلى مستوى الحلم اليوتوبي. وذلك عندما جعلت البيروقراطية من فكر ماركس النقدي فكراً مؤسساتياً ونصاً وثوقياً يختصر إلى مجموعة من الشعارات والمقولات الشعارية والشعائرية.

*د. أحمد برقاوي*: إن الاشتراكية تحولت إلى يوتوبيا... دوغما، تحولت إلى شعارات هي أيديولوجيا مليئة بالغموض والرموز. لكن هذه النزعة الطوباوية قد وسمت الماركسية وظلت مواكبة لها من أيام ماركس حتى الآن. وما زالت ترافقنا وما زلنا نحن متورطون في النزعة الطوباوية. ما هو الجانب الذي انهزم..؟ الجانب الإنساني.. لماذا؟ وهذه هي الوقائع، وهذه الوقائع أليست هي التاريخ؟ أنتم لا تستطيعون أن تلغوا هذا من التاريخ وتبقوا هذا من التاريخ و(يلتسين) تاريخ.

*د. عبد الرزاق عيد*: اسمح لي أن نتوقف عند هذه النقطة. فأنت لا تزال تنظر إلى التاريخ بوصفه تاريخ سلطة، تاريخ دولة، وكأن التاريخ هو سيرورة حركتها وليس حركة الصراع الاجتماعي والتيارات الكبرى/ فالتاريخ هو تاريخ المجتمعات بكل كثافة العناصر المكونة لها.

نعم يالستين تاريخ، بوصفه ثمرة موضوعية لتاريخية التجربة ذاتها، ولكن يالتسين ـ كما قلت ـ لا يمثل إلاّ لحظة انعدام وزن في التاريخ، ما دام حتى الآن لا يمثل إلاّ استمرارية للآليات البيروقراطية التي أنتجها نظام الحكم السابق، فالكتلة الشعبية بتنوع شرائحها وتياراتها لا زالت تعيش صدمة أزمة التحلل، ولم تنخرط حتى الآن في صناعة الآفاق الجديدة المترتبة على الأزمة. فيلتسين لا يزال استمرارية للشكل القديم الذي يعبر عن حالة الصراع على السلطة من فوق، لكن المجتمع السوفييتي لا يزال بحاجة للوقت لاستعادة التوازن الداخلي الطبيعي المعبر عن القانونية الفعلية المتعينة والملموسة في بطن المجتمع ذاته.

## هل هو عصر انهيار الأيديولوجيات؟

*د. أحمد برقاوي*: أنت متفائل!

*د. عبد الرزاق عيد*: لا، المسألة ليست مسألة تفاؤل أو تشاؤم بل لا بد من الوقفة المتأملة والهادئة التي لا تعصف بها الأهواء ـ والأهواء المضادة. فبرأيي، من الصعب الحكم على التجربة من خلال صراع أجنحة السلطة القائمة ذاتها، فحتى الآن نجد أن ما يحدث لا يعبر عن حركة اجتماعية شعبية منخرطة في الفعل السياسي.

والآن، اسمحوا لي أن ننتقل إلى موضوعة تتفرع عن موضوع حديثنا، وهي موضوعة انهيار الأيديولوجيات.

هل نحن فعلاً نعيش عصر انهيار الأيديولوجيات؟ أم أن الصراع الأيديولوجي راح يأخذ أشكالاً جديدة؟ سيما وأن الغرب يعبر اليوم عن شكل من أشكال الأيديولوجيا من خلال التنويه الظفروي بالأنا الليبرالية بوصفها خاتمة

التاريخ، وهذه الأيديولوجيا هي قناع للمصالح في أشد أشكالها عدوانية ونهماً وشراسة ومثال الولايات المتحدة وهمجيتها الأيديولوجية الكاسحة واضح.

هل هو عصر انهيار الأيديولوجيات فعلاً، أم انهيار أيديولوجية واحدة لصالح أيديولوجيات عدوانية تظهر اليوم بوصفها الأيديولوجيا المنتصرة. وما دامت هي المنتصرة فهي المعبرة عن إرادة التاريخ، كما يريدون أن يقولوا، وكما نتصور نحن تحت وطأة الشعور بالهزيمة؟

*د. خضر زكريا*: لا أعتقد أن هناك أي شكل من أشكال التفكير بدون أيديولوجيا، وأطروحة نهاية الأيديولوجيا طرحت في ميلانو سنة 1955، عندما اجتمع عدد من علماء الاجتماع وقرروا نهاية الأيديولوجيا، لأن الرأسمالية بدأت تتقارب مع الاشتراكية، والثورة العلمية التقنية هي التي ستحل المشكلة الأيديولوجية. قبل ذلك أوغست كونت قال أنه سينشأ علم ليس له علاقة بالأيديولوجيا، وعلمياً قال أنه سينشئ هذا العلم لإنهاء الفوضى، أي لتحقيق استقرار النظام الرأسمالي.

وليس هنا أحد من الذين قالوا أو كتبوا شيئاً حول نهاية الأيديولوجيا إلاّ وكان خلف ذلك أيديولوجيا. الغرب، اليوم، حينما يطبل لنهاية الأيديولوجيا، عملياً يطبل لانتصار أيديولوجيته. والآن الأيديولوجيا التي يريدون أن تسود هي التي تقول أن هناك نظاماً وحيداً سائداً في هذا العالم وبرهن على قوته وعظمته وديمومته وانتصاره من خلال الرأسمالية، ونموذجه الولايات المتحدة الأمريكية والدول الرأسمالية الأخرى.

نحن في العالم الثالث، وفي البلاد العربية بشكل خاص لنا أيديولوجيا أخرى، ما يسمونه نهاية الأيديولوجيا، بمعنى هيمنتهم الأيديولوجية، ما الذي أدت إليه في بلادنا؟ هذه التبعية المتعددة الجوانب في كل الميادين، من لقمة الخبز إلى الطائرة والصاروخ، إلى الثقافة، ليس سوى مزيد من التخلف... تزايد الهوة بين الفقراء والأغنياء، وصولاً إلى الحضور العسكري المباشر وإلى أننا استعمرنا مؤخراً ودفعنا تكاليف هذا الاستعمار.

وهذا كان ثمرة ما يسمونه نهاية الإيديولوجيا. وأعتقد أن العالم الثالث، أو ما كان يُسمى بالعالم الثالث على الأقل وعالمنا العربي بشكل خاص، مطالب بصوغ أهداف اجتماعية سياسية للمستقبل، تتناسب مع الأوضاع القائمة، بوضع آليات عمل، استراتيجيات، لكي نتخلص من هذا الواقع، هذه هي الأيديولوجيا، بالنتيجة، التي نفكر بها.

*د. حامد خليل*: الأيديولوجيا لا بد منها، وأنا أتفق مع الدكتور خضر. عالم الطبيعة، عندما يتعامل مع موضوعاته فهو حيادي تجاهها. أما حين يتعامل الإنسان مع قضاياه فإنه ليس حيادياً تجاه موضوع بحثه. فالبحث في نظامه

الحياتي لا يمكن أن يكون حيادياً تجاه طموحه وأمانيه ورغباته ومشاعره. إذن هو الذات والموضوع في آن واحد، هو الباحث وهو موضوع البحث، ولا أعتقد أن أحداً يتناول نفس الموضوع ويكون حيادياً تجاهه.

مستحيل! وبالتالي فإن إلغاء الأيديولوجيا يعني إلغاء الإنسان بوصفه كائناً مفكراً، طالما أن موضوع بحثه هو الموضوع الذي يبحثه في نظام حياته الذي سيعيشه، تطلعاته رغباته وأمانيه، علاقته بالدولة، علاقته بالمجتمع، كل هذه الأمور تحاكي جوهر الأيديولوجيا، أما إلغاء الإنسان وتحوله إلى إنسان آلي، يمكن أن نقول إن الأيديولوجيا تلغى حين ترضى بأن يصبح الإنسان آلة.

## الأيديولوجيا والسلوك

***د. أحمد برقاوي:*** أود أن أميز بين نقطتين في الأيديولوجيا: أيديولوجيا كوعي زائف، وهذا ما تحدث عنه ماركس سابقاً. والأيديولوجيا كوسيلة للتعبير عن أهداف البشر. المشكلة التي نواجه هي إلى أي حد تخشى أيديولوجيا من الأيديولوجيات أهدافها أو مصالحها، بمعنى آخر التناقض بين الخطاب الأيديولوجي وبين الممارسة كمحرك للأيديولوجيا، كوعي زائف يجب التخلص منه، يجب دائماً أن نكتشف وراء الأوهام، وراء الأفكار هذه، ما الذي يحرك البشر في حقيقتهم. وحتى عندما يطرح أحدهم أن الأيديولوجيا انتهت، ما المقصود بذلك؟

العالم، وخاصة بالنسبة للوطن العربي، لا يمكن إلاّ أن تكون عنده أهداف مشروعة، لكن المشكلة التي نقع فيها أنه غالباً ما تطرح أهداف خارج الممارسة العملية أو حقيقة السلوك الذي يقف وراء هذه الأهداف، لا نستطيع أن ندافع عن أي أيديولوجيا بشكل مطلق، يجب أن نمتحن دائماً هذه الأيديولوجيا لنكتشف ما هو البخار الأيديولوجي الذي يتصاعد من وراء سلوك الناس.

نقطة ثانية: ربما يكون عصرنا ليس عصر الأيديولوجيا الشاملة. الآن، وفي أواخر القرن العشرين، لم يعد هناك أحد يطرح أهدافاً كبرى، بل يجب أن تتجدد أهداف الناس وفق معطيات الواقع وإمكانياتهم لصنع التاريخ، فالناس لا يستطيعون أن يصنعوا التاريخ وفق الصورة التي يرونها، ومن هنا يصدر تساؤل ما هي الأهداف الحقيقية للبشر؟ العالم الثالث يريد فك التبعية، هل هو هدف أيديولوجي زائف أم هدف حقيقي؟ هذا الهدف بمجرد أن يصاغ في أهداف سيأخذ طابعاً محركاً لسلوك الناس، وبهذا سيكون له طابع أيديولوجي. ومن هنا استطعت أن أميز بين هذه الأيديولوجيا المعبرة حقيقة عن أهداف البشر وبين الأيديولوجيا كوعي زائف. وحتى الآن، نحن على ما أعتقد ما زلنا أسرى

الأيديولوجيات الزائفة والواهمة وبالتالي أرى أننا يجب أن نفكر من هذا الواقع وليس تجاوزاً له.

## تقنية الإعلام والتضليل

*د. عبد الرزاق عيد*: إننا متفقون حول تحديد الدلالة الوظيفية معرفياً وتاريخياً واجتماعياً لموضوعة الأيديولوجيا. ولهذا أرى أن ننتقل إلى مستوى آخر، وهو مستوى التوظيف الإجرائي للأيديولوجيا، وبمعنى آخر شكل إدارة الصراع الأيديولوجي الذي يبدو لي أن الغرب نجح في إدارته، وفن الإدارة هذا يشير هنا إلى التقنية، أي تقنية القناع الذي يخفي المصالح، أو بصيغة الدكتور أحمد تمويه بخار الأيديولوجيا المنبعث من المصالح، وهذه المعادلة (الإدارة، الفن، الثقافة) هي إحدى العناصر الأساسية التي تمكنت من خلالها الرأسمالية أن تجدد نفسها.

فالإنجازات التقنية على مستوى تجديد وسائل الإنتاج وأدواته واكبتها تقنية أخرى على مستوى الثورة المعلوماتية، حيث كان معادل هذه الثقافة أيديولوجيا سيطرة وسائل الإعلام وتقنياتها العالية. والإعلام لا يعنى بالكليات النظرية وإنما يعنى بالواقع، بالتفاصيل، بالمجريات، بالملموس. فالإعلام لا يجرد، لا يضع قوانين، إنه يمارس اغتصاباً تدريجياً للعقل عبر المرئيات والمسموعات أي عبر تشغيل جهاز الإدراك الحسي وليس جهاز العقل التحليلي. وبذلك تمكنت الإيديولوجيا الرأسمالية من تظليل ذاتها فكان قناعها لا يشف عن مصالحها مباشرة، وإنما عبر وسائط تبدو ملموسة وواقعية ومحددة. من هنا فإن عملية التظليل غير الشفاف هذا، ارتفعت إلى مستوى من التضليل قل نظيره في التاريخ. حيث تمكن الغرب من إبراز الآخر بصورة العقائدي الشيطاني الذي يريد الهيمنة الفكرية المتعسفة على العالم، فنجح في تقنيته الإعلامية القادرة على التقاط الوقائع والأخبار في شن هجومه على النظرية ذاتها بوصفها وعياً مطابقاً للنموذج القائم. فبدا لنا الانهيار اليوم وكأنه انهيار خيار فكري وإنساني، وليس انهيار نموذج. لنأخذ على سبيل المثال كيف تمارس السطوة الإعلامية دورها في ملء الدنيا ضجيجاً حول ما حدث في ساحة تيان آن مين في الصين، بينما أحداث لوس انجلس صورت على أنها حركات شغب واختزلت إلى حدود مشكلة قانونية وقضائية.

*د. خضر زكريا*: الولايات المتحدة الأمريكية ادعت حين أحضرت كل قواتها إلى الخليج، أنها أتت لتدافع عن الديمقراطية .. لتحرير الكويت وسيادتها! يكفينا أن نرجع إلى ما تكتبه الصحف الأميركية والغربية عن السعودية وعن الخليج فيما يتعلق بالديمقراطية، وأن ليس هناك أي شكل من أشكال الديمقراطية، ولا

شيء من حقوق الإنسان ولا مفهوم النقابة، ولا مفهوم الحزب ولا اتحاد نسائي ولا اتحاد طلابي أو عمالي ولا أي مؤسسة. والأميركان، مع ذلك يزعمون أنهم جاءوا ليدافعوا عن حقوق الإنسان والديمقراطية. وهذه مكشوفة لكل الناس. ورغم ما تفعله إسرائيل من جرائم قتل وضرب وتشريد، يتحدثون عن إسرائيل الديمقراطية. وقصة ليبيا والإرهاب هذا مكشوفة للناس، حتى لبسطاء الناس.

*د. حامد خليل:* ملاحظة صغيرة حول هيمنة هذه الفكرة وطغيانها أعتقد أن التجارب التي حصلت أعطت الفرصة للشعب، بمفهومه السياسي. حققت بعض النجاح، حيث أن التجارب الاشتراكية في البلدان الاشتراكية، أو حتى في العالم الثالث ومشكلة الاشتراكية والثقافة الاشتراكية قدمت نفسها للناس كونها وصفة جاهزة تستطيع أن تعطيها لأي كان. وهذا هو الخطأ التاريخي، وهو الذي أعطاها فرصة النجاح، بقيت الإيديولوجيا فوق الوعي، تحلق في السماء. وهذا ما أدى إلى دفع الثمن. الإيديولوجيا بدت وكأنها ليست من الواقع. وهذا ساعد كثيراً الرأسمالية لتشيع هذا المفهوم ضد الاشتراكية، الأيديولوجيا لا يمكن فصلها عن الواقع، وهي بالمحصلة صياغة نظرية عن الواقع.

*د. خضر:* يبدو لي أن السبب كامن أيضاً في أن الماركسية أعلنت عن نفسها أنها أيديولوجيا الطبقة العاملة، أنها تسعى لتحقيق مصالح طبقة معينة، بينما الرأسمالية بدت وكأنها تتحدث عن المجتمع بأجمعه.

*د. عبد الرزاق عيد:* هذه الموضوعة يطول نقاشها لأنها تحيلنا إلى موضوعة الهيمنة الطبقية والسيطرة الطبقية. فمفهوم الهيمنة عند ماركس يعني أن طبقة من الطبقات تبلغ مرحلة من النضج الاجتماعي والتاريخي تغدو فيه مصالحها معبرة عن مصالح المجتمع برمته. وهذا ما تمكنت منه البورجوازية في ثوراتها ضد الإقطاع، عندما تمكنت من تكوين نوياتها في بنية المجتمع الإقطاعي ذاته، بينما بدت الطبقة العاملة في ثورتها وكأنها تمثل نزوعاً لسيطرة جزء المجتمع على الكل،، لأن عناصر الهيمنة لم تتكون تاريخياً، وبدت بذلك إرادوية. ربما بسبب ذلك كان من الممكن أن يحل الحزب الذي يتحدث باسمها محلها، ومن ثم يتحول إلى جهاز للسيطرة باسمها عبر تغريبها وتغريب المجتمع بكامله، عبر وثنية جديدة هي وثنية المركزية البيروقراطية أو الدولة الشمولية.

*د. أحمد برقاوي:* هناك قضية ثانية، أنهم يتحدثون عن منظومات فكرية كبرى في العالم، وهذه المنظومات (كليات) زالت، وبالتالي أصبح الإنسان الواقعي يتصرف وفق حاجاته ووفق السياسة الواقعية...الخ.

في الحقيقة، لا يمكن الحديث عن الكذب الأمريكي أو الأوروبي على أنه أيديولوجيا، هو أدنى بكثير من أن يطلق عليه كلمة أيديولوجيا، لأن الأيديولوجيا

دائماً هي المحرك العام للفعل الإنساني والحضاري، وتعلن عن نفسها بأنماط من الكفاح والنضال.

*د. عبد الرزاق عيد*: حتى ولو كان هناك انفصال بين الواقع والإنسان؟

*د. برقاوي*: بالتأكيد. لكن هذا أحط بكثير، إنه نوع من الكذب والدجل المكشوف.

*د. عبد الرزاق عيد*: اسمحوا لي هنا، في هذا السياق، أن أقول إنه في الوقت الذي يحكى فيه عن سقوط الماركسية، فإننا نجد أن الرأسمالية، بعد كل ما حققته من إنجازات على المستوى العلمي وتطورها وتجديد نفسها، فإن ما تقدم كبناء نظري في الرد على الماركسية أو سقوط الاشتراكية، كما يقال، يعمد إلى توظيف فكر من القرن التاسع عشر، مثال فوكوياما وترجمته ونشره على المستوى العالمي، بمثابته الرد الحاسم بعد قرن ونصف القرن من التطور التقني والتطور العلمي. حيث نرى في أطروحته هذه شكلاً من أشكال نرى العودة إلى الهيغلية للرد على الماركسية من خلال فوكوياما، هذا يجعلنا نتساءل: ما هو البناء النظري والفلسفي الذي كان من المفترض أن تقدمه الرأسمالية بعد مراحل تقدمها؟ إنها لا تجد سوى العودة إلى صوت هيغل لتنقد من خلاله الماركسية، فالغرب يتقدم بهذا المنظور الهيغلي، في الوقت الذي من المفترض أنها بنت منظومات كثمرة لتقدمها التقني والعلمي، أي أنها بنت منظوماتها الفكرية والفلسفية على ضوء المكتسبات أو المكتشفات العلمية الجديدة كما هو مفترض جدلياً وهيغلياً أيضاً. فالرأسمالية تنافح بصوت الماضي فلسفياً، فهي لا تجد رداً على ماركس إلاّ من خلال بعث هيغل عبر فوكوياما الذي أذيعت أطروحاته على النطاق العالمي.

بعد أن تحدثنا عن العوامل والظروف التي كانت وراء انهيار النموذج الدولتي للاشتراكية، وإن تناقشنا واختلفنا حول الموضوع، يمكننا أن نناقش الآن الآفاق المتعلقة بالتجربة، ومن ثم الآفاق المتصلة بصورة تشكل النظام العالمي الجديد وأثره على الوطن العربي.

*د. أحمد برقاوي*: يعني أين نحن الآن مما يجري في العالم؟ هل هناك آفاق أم لا...؟

*د. عبد الرزاق عيد*: لا نريد أن نناقش بشكل فلسفي بعيداً عن استقراء الحدث، بعيداً عن استنهاض المعضلة العقلية التي تؤطر الأسئلة وتوجهها بعيداً عن تطلعنا القائم على صياغة مفهومية للمسائل انطلاقاً من شعور بالمسؤولية الأخلاقية في ضرورة التفاؤل في زمن تجد الأمة نفسها على المستوى النفسي والمستوى الذهني في حالة فاجعة ناتجة عن الشعور بأنه ليس هناك أفق منظور لقوى التقدم لتكون قادرة على أن تفعل أي شيء ملموس وحقيقي.

إذن، نحن بعيداً عما تستدعيه مسؤولية المثقف، أي المسؤولية التي تستدعي أن نستنهض شيئاً ما بداخلنا، نكونه للقول إن هناك آفاقاً ما، وذلك انطلاقاً من موضوعة المستقبل في أنه لا يمكن للبشر أن يتوقفوا عن حلمهم بالعدالة، حتى غدت مقولة الحتمية التاريخية أشبه بقدر ميتافيزيقي قادر بذاته أن يصفي حسابه مع تاريخ قهر الإنسان. هذه التفاؤلية الساذجة بالحتمية التاريخية أعفتنا من ضرورة المساءلة والمراجعة وامتلاك النظرية كأداة لاختراق الواقع وإنتاج وعي مطابق، قادر على معرفة الخاص المتسعصي في ضروراته، ومن ثم القدرة على الارتقاء إلى مستوى أتاوات التاريخ الباهظة. وها نحن ندفع أكبر الأتاوات على الإطلاق.

***د. أحمد برقاوي:*** مفهوم! يعني أنه انطلقنا مباشرة من هذا التفاؤل التاريخي، وهذا ما جعل من الماركسية يوتوبيا.

***د. عبد الرزاق عيد*** : نعم، أو بصيغة أخرى أشمل أن وعينا بالنظرية حولها إلى يوتوبيا. بل وإن المرجعية التاريخية بحمولاتها الميثولوجية والميتافيزيقية الشرقية وما قبل الرأسمالية ساهمت أيضاً بصياغة وعي إيماني بالماركسية النظرية المفترض أنها الأكثر راديكالية واحتجاجاً على إذعان العقل للواقع والطبيعة والمجتمع. تحولت في وعينا إلى نص وثوقي يكفر ويؤثم ويهدد ويوعد، كالخطاب الديني ذاته أي أن بنية العقل الديني حوّل الماركسية إلى دين..

***د. خضر زكريا:*** إذا كانت القضية أننا نقول ليس هناك أفق منظور للاشتراكية، للنظام الذي يلغي الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، يلغي استغلال الإنسان للإنسان، الآن أو (بالأفق المنظور) فهذا أصبح بعيداً.

## مواجهة الهيمنة الأميركية

***د. عيد:*** لنضف أيضاً عنصراً آخر، ليس فقط حلم الإنسان بالعدالة الاجتماعية التي هي إلغاء الملكية الخاصة وإلغاء استغلال الإنسان للإنسان والأطروحات الماركسية المتعلقة بالشكل المعروف سابقاً أو بالشكل الذي نطمح له. الآن السؤال، ما هي إمكانيات مقاومة الهيمنة الشاملة للولايات المتحدة الأمريكية وما يسمى بالنظام العالمي الجديد في زمن زهوها بالانتصار والتحول إلى قطب أوحد في العالم؟

***د. أحمد برقاوي:*** برأيي، أن نقف عند مسألة مهمة: من أي مشاكل نحن نعاني...؟ ما معنى التقدم بالنسبة لنا؟ ولننطلق من تحديد الواقع الراهن للوطن العربي، وتشخيصنا لهذا الواقع سيترك بالتالي أشكال اقتراحات للحلول، هذه الحلول تفترض نظرة واقعية لإمكانية تحققها في الواقع أو عدم تحققها.

***د. خضر:*** من الملاحظ أننا نشاهد فقط الجانب الكارثي مما حصل. إنه مجرد كارثة أو انهيار، والواقع أنه حصلت تغيرات كبيرة في العالم كله بما فيه الرأسمالية. وحتى في بلادنا حصلت تغيرات وتغيرات مهمة جداً ليست بسبب البيرويسترويكا أو نتيجتها، بل كمحصلة لعبت دوراً في الضغط باتجاه تغيرات أكبر داخل الرأسمالية ذاتها وأظن أنه يجب أن ننطلق من هنا لمعالجة قضايانا ومشاكلنا.

ما المقصود من ذلك تحديداً...؟ الآن، البلدان الرأسمالية والولايات المتحدة الأمريكية لم تعد فقط ذلك الوحش الإمبريالي الذي يريد أن يهيمن على كل شيء، ويفرض نموذجه وسيطرته... الخ. هناك جوانب أخرى تظهر في العالم، مثل حركات أنصار السلم والسلام، ونزع السلاح أصبحت أعداداً متزايدة جداً من البشر في كل أوروبا وحتى في بعض أجزاء من أميركا.

***د. عبد الرزاق عيد:*** عفواً، إذاً كان من الممكن التوقف عند هذه النقطة. لقد بدا لنا خلال الفترة الأخيرة أن الحركة المناهضة للحرب الآن قد فترت بسبب انسحاب الاتحاد السوفييتي، في حين كانت قبل ذلك ذات دور ملموس بشكل أكبر، حيث يغدو الشارع الغربي أقل شعوراً بالخطر، وبالتالي فإنهم يعيشون حالة انتصار، حيث لم يعد الرعب النووي السوفييتي يشكل حالة محفزة للحركات السلمية والجماهيرية فيما يبدو. وأعتقد أن المراهنة على هذا العامل لم تثبت فعلياً جديتها، ولم تثمر عن النتائج المتوخاة بل يبدو لي أن الحركات المناهضة للحرب كانت أقوى قبل ذلك.

## قوى تتنامى في مواجهة المركب الصناعي الحربي

***د. خضر زكريا:*** القضية ليست قضية رعب فقط. ومن المستحسن أن أروي الحادثة التالية. كنت في برلين في اليوم الذي طرح فيه غورباتشوف اقتراحه الأخير لعدم بدء الحرب البرية ضد العراق. ووقتها اعتبر الناس هناك أن المسألة انتهت لأن شروط الولايات المتحدة قد نفذت. وبعد ساعات قال بوش خلافاً لما كان قد صرح فيه إنه ليس هذا المطلوب، والمطلوب شيء آخر وكان معناه أن أميركا مصرّة على الحرب وخلال ساعة فقط امتلأت شوارع وساحات برلين بالناس ينادون بوقف الحرب وضد الولايات المتحدة الأميركية، فالقضية ليست نووية، بل هي قضية إحساس الناس بأن الحرب لم تعد إنسانية، يجب أن تتوقف، لم تعد هي الوسيلة لحل مشاكل الشعوب.

وهذا شعور طاغ ومتنام عند الناس، والحكومات تأخذ بعين الاعتبار هذه القضية أكثر فأكثر.

الشيء الثاني: أنه تنمو قوى في وجه المركب الصناعي الحربي الذي لمصلحته تأجيج الصراعات وهذه القوى تصبح أكثر فأكثر أهمية في كل مكان، حتى في الولايات المتحدة. ونحن نتساءل عن قضايا التسلح والحد من التسلح. لمن يتساءلون: هل الولايات المتحدة جادة في طرح الحد من التسلح؟ وإلى أي مدى؟ كيف سنوفق بين هذا الطرح وبين مصلحة المركب الصناعي الحربي...؟ دائماً الجواب هو... الولايات المتحدة ليست هي المركب الصناعي الحربي فقط، وإنما هناك قوى أخرى يتزايد حجمها وفاعليتها باستمرار، وتتناقض مصالحها مع مصالح المركب الصناعي الحربي. وهناك السؤال: هل هذه القوى وصلت إلى درجة من القوة بحيث أنها ترفض سياستها ومصالحها على المركب الصناعي الحربي، سواء في الولايات المتحدة الأمريكية أو في أوروبا أو حتى في اليابان وألمانيا التي لا ترغب في الحروب؟ نقول إنه، مثلاً، لم يعد المركب الصناعي الحربي، هو القوة الوحيدة المهيمنة. وفعلاً أصبحت هناك قوى أخرى تنمو بسرعة. وكان للاتحاد السوفييتي الدور الكبير عامي 87 و 88 في تنمية القوى هذه. النقطة الأخرى، ما يسمى بالبيئة والحفاظ على البيئة، وهذا يترافق مع المعاداة للحرب، الرقابة على إنتاج الشركات الصناعية. هناك رقابة متزايدة من قبل الناس على الإنتاج الصناعي الغذائي الدوائي...الخ.

وبرأيي، هذا يؤدي إلى تغيرات كثيرة في العالم الرأسمالي وفي علاقة الرأسمالية بالعالم الثالث والبلدان الأخرى. وبذلك نحن يجب أن لا نحس بالكارثة فقط وبالتالي بأن كل شيء ممكن عمله قد انتهى. هناك أشياء يمكن عملها على مستوى هذه القوى المتغيرة، سواء في الرأسمالية أو في الاشتراكية.

*د. برقاوي:* الانهيار الحاصل ليس وليد التسعينات، إنه وليد الثمانينات أو حتى الستينات. ما هو الذي انهار... في الوطن العربي؟

قبل انهيار التجربة الاشتراكية، بدأنا بعملية تراجعات هامة على مستوى الوطن العربي. فحركات التحرر في الستينات بدأت في السبعينات تتراجع وتنحدر بشدة، وأصبحت كجزء من النظام العربي التقليدي السائد. وزالت مرحلة الصراعات والانقسامات ذات الطابع الاجتماعي والسياسي... الخ. زالت في مرحلة السبعينات... وأصبح هناك تشابه في الجسم العربي و؟ الثمانينات لم تعد هناك فروقات في الأنظمة العربية. وبالتالي، سنجد نحن ما هي أهم المشكلات التي نعاني منها في الوطن العربي. صحيح أننا ننطلق من التغيرات الحاصلة في أنحاء العالم، الموجات الشعبية ضد الحرب لكن هذا ليس له علاقة مباشرة بما نعاني في الوطن العربي في الوقت الذي فيه الناس ضد التسليح، نجد أن الولايات المتحدة الأمريكية تسلّح المنطقة. صفقات الأسلحة للخليج بمليارات الدولارات وجزء من مساعداتها لمصر حتى الآن هي سلاح. إذن،

نحن في الوطن العربي في أي مرحلة نعيش وما هي المشكلة الأساسية؟ نحن نعاني من مشكلة الدولة... السلطة السياسية أولاً السلطة السياسية كبنية مرتبطة ببنية عامة هي مشكلة التبعية، التي هي أيضاً مرتبطة بعنصر في داخلها وهي مشكلة المديونية، مشكلة الفقر طبعاً، غياب الديمقراطية:.الخ، هذه المشكلات المترابطة الآن هي عصية على حل نظري متصور متخيل، ليس بمقدور الفرد، الآن، بعد هذا الانهيار الشديد أن يفتش عن أفق. وبالتالي هل الأهداف التي وضعتها حركة التحرر في يوم من الأيام هي نفسها صالحة لهذه المرحلة من التطور العربي؟ أو أن على العرب أن يفكروا في أهداف جديدة أكثر واقعية وهم قادرون على تحقيقها؟ ثم ما هي القوة القادرة على تحقيقها في هذا الشرط؟

***د. حامد خليل***: أؤكد ما قاله د. أحمد بأن حركة التحرر العربية انهارت قبل أن ينهار النظام الاشتراكي. بدأت علمية الانهيار من هزيمة الـ 67، وإذن من هنا تبدأ المشكلة.

فبرأيي، أن نقف وقفة نقدية من حركة التحرر.. لماذا حدث هذا الانهيار؟ لماذا تراجعت حركة التحرر..؟ لماذا تقزمت... ما هو الذي أدى إلى هذا الانهيار... قبل أن يحدث الانهيار في المعسكر الاشتراكي..؟

مسألة نظرية أم عملية، أم هي مسألة نظرية وعملية في آن معاً، المطلوب أن ندرس هذه المشكلة، أن نقف منها وقفة نقدية.. هل يمكن لنا أن نتحرك ضمن هذا النظام العالمي الجديد...؟ هل هناك إمكانية للتحرك، أو أن علينا الاستسلام؟

إذن ما هي مشكلة حركة التحرر.. وما هو سبب انهيارها...؟

شعار الوحدة... هل ما زال واقعياً؟

***د. برقاوي:*** إذا اتفقنا على هذا الأساس، ننطلق مما هو راهن الآن من أجل أن نحلله، جزء من الراهن الذي نحلله هو انهيار حركة التحرر العربية. الأهداف التي وضعتها حركة التحرر العربية ما هو مصيرها؟ ما هي الأهداف الممكنة في ظل هذا الواقع العربي والتي يمكن أن نحققها ونناضل من أجلها؟ وما هو الدور الذي يمكن أن يلعبه المثقف فعلاً في هذه المرحلة من التطور العربي؟ فهل شعار الوحدة العربية الشاملة ما زال واقعياً أولاً؟ وما هو البديل إذا لم يكن واقعياً؟

الاشتراكية.. لم يعد أحد يتحدث عن الاشتراكية.. تحرير فلسطين.. ملايين الجياع.. الديمقراطية.

***د. عيد***: إذا أردنا الحديث عن حركة التحرر العربية، فلا بد أن نبدأ من المنطلقات الأولى. لقد تشكلت عقب النتائج التي أفرزتها الحرب العالمية الثانية، وبالتالي كانت موازية لما تحقق على المستوى العالمي من نتائج، ومن ثم تحقيق

الاستقلال الوطني وقيام القوى المشكلة لحركة التحرر العربية التي لم تكن إلا استمراراً لذات المنظومة الفكرية، التي كانت سائدة قبل مرحلة الاستقلال السياسي. وكان شعار الوحدة العربية، وشعار العدالة الاجتماعية متضافرين. إن حركة التحرر العربية تبدو وكأنها قد استنفذت مضامينها ومحتواها وقدرتها في وقت مبكر، وقبل أن تبدو منهارة في هذا الوقت، أي أن الانهيار بدأ منذ دخول الرأسمالية مرحلة الاستعمار الجديد، وبالتالي تكون آليات ومنظومات جديدة في شكل إحكام قبضة التبعية على العالم والانتقال من شكل الاستعمار القديم الاستيطاني إلى شكل استعمار رساميل الشركات متعددة الجنسيات...الخ، وفلسفة حركة التحرر العربي كانت إلى حد كبير جزءاً من فلسفة حركة التحرر الوطني العالمية. وبالتالي فالسؤال مطروح عملياً على المستوى النظري والفكري والأيديولوجي على حركة التحرر العالمية والتي كانت حركة التحرر العربية جزءاً منها، والتي هي بمجموعها مرتبطة بالمشروع الثوري العالمي، الطبقة العاملة الأوربية المرتبط بدورها بالمنظومة الاشتراكية، وهي الثلاثية المعروفة. وهذه الثلاثية (حركة التحرر العالمي، الطبقة العاملة الأوروبية والمنظومة الاشتراكية) تبدو أنها كانت تعيش أزمتها.

كيف يمكن أن نحدد جوهر الأزمة..؟

أرى بأن حركة التحرر تكونت في أفق الاستقلال الوطني، وتحديداً ما يمكن أن نسميه قيام الدولة الوطنية المستقلة. لكن المحتوى الاجتماعي.. المحتوى الديمقراطي، المحتوى السياسي لعملية فك التبعية كان مأزوماً، ومن ثم تأكيد شكل السيادة الوطنية بشكل جديد ومحتوى جديد، كل هذا تبدى مأزوماً أمام إعادة الرأسمالية لأشكال هيمنتها وسيطرتها، وبالتالي تشكيل أدوات هيمنتها الشاملة على العالم.

فحركة التحرر الوطني العالمية والعربية لم تتمكن من إنتاج نقلة نوعية موازية لما حدث على مستوى تجديد الرأسمالية لذاتها وأدواتها الاستعمارية الجديدة، المتمثلة بتحطيم الحدود اقتصادياً، عبر الرساميل والمديونية، ومن ثم إحكام وثاق التبعية حول مركزها الذي غدا أشد استقطاباً من أي يوم كانت عليه الرأسمالية منذ بداية توحيدها للعالم عبر السوق.

وعلى هذا، فإن شعار العداء للإمبريالية لم يتجاوز التصورات القديمة عن الإمبريالية التي تأتي على أساطيلها ودباباتها من أجل احتلال الأراضي. بل من أشد دواعي المفارقات أنها عندما أتت وفق تصوراتهم بالفعل، في شكل جيوش ذهبت بعض الفصائل في حركة التحرر لترى في العدوان الأميركي على العراق تنفيذاً للشرعية الدولية.

باختصار، إن حركة التحرر الوطني العربية لم تتمكن من إعطاء مضامين جديدة تتناسب مع المستجدات على المستوى العالمي والمتغيرات التي طرأت على أدوات وأساليب المركز الإمبريالي. أي أنها لم تنطو على مضمون اجتماعي ديمقراطي قادر على استنهاض الحركة الشعبية، التي أبعدت نهائياً عن ساحة الفعل السياسي في ظل الدولة القومية الشعبوية الأمنية، التي قوضت النويات الأولى لمكنات نظام سياسي مدني دستوري حقوقي قانوني، أي الأبجديات الأولى لمفهوم المجتمع المدني الحديث والدولة الوطنية الحديثة.

## المزيد من الإنتاج الذاتي لضرب التبعية

*د. خضر*: بعد هذا التحديد للموضوع، أعتقد أنه، بعد هذه التجربة الطويلة لحركة التحرر الوطني، والتي فيها إخفاقات أكثر من النجاحات، يبدو لي الآن ضرورياً تحديد المسائل الأساسية التي على هذه الحركة طرحها، وهي مسألتان: هما مسألة النظام السياسي، التنظيم السياسي للمجتمع، علاقة الدولة بالمجتمع المدني أو ما يسمى بمسألة الديمقراطية. ومسألة التبعية وكيف تكون العلاقة مع هذا النظام العالمي المهيمن.

عندي شعور أنه هناك اتجاهاً نحو إنضاج هاتين المسألتين بين المثقفين العرب وبين القوى السياسية، بغض النظر عن موقعها أو عقائدها (ماركسية... إسلامية... قومية)، تطرح هذه القضايا وتفكر فيها، أو على الأقل مطلوب منها أن تطرح هاتين المسألتين وتفكر فيهما بالذات. ما هو شكل التنظيم السياسي المطلوب؟ هل فعلاً بلادنا يمكن لها أن تقيم نظاماً ديمقراطياً ليبرالياً تعددياً؟

ويبدو الإجابة تتجه نحو هذا الاتجاه، نحو التعددية وتكون شكل من أشكال المجتمع المدني، والإلحاح على وجود مؤسسات غير مهيمن عليها من قبل الدولة. وأنا مع هذا الاتجاه.

القضية الثانية هي قضية التبعية أو المدخل لمناقشة هذه القضية يكمن في ثنائية الاستهلاك والإنتاج. حيث توجد عندنا الهيمنة ــ التبعية والاستهلاك ــ الإنتاج: التخفيف من الاستهلاك والاتجاه نحو الإنتاج، وأن نستهلك ما ننتج، لا أن نركز حياتنا على الاستيراد والمنتجات الأجنبية. وإذا تم التركيز على الإنتاج في الدرجة الأولى والحد من الاستهلاك المستورد، نبدأ بالتحرر تدريجياً من التبعية.

*د. حامد خليل*: يبدو لي أن الحديث عن المخرج والحلول مطروح ضمن إطار السلطة القائمة الاتجاه للبحث عن المخرج يمشي من خلال هذه السلطة، وما تحدث به د. خضر حول التعددية والديمقراطية، طريقة التخلص من التبعية، كل هذه المسائل التي دار الحديث حولها الآن مطروح تحقيقها عن

طريق هذه الأنظمة.. وأنا أعتقد أن هذا طريق مسدود، وبالتالي يجب أن نفكر بطريقة أخرى خارج إطار هذه الأنظمة الاجتماعية السياسية القائمة. كل حديث عن التبعية لا يجدي شيئاً طالما أن هذه الأنظمة قائمة. وحديثنا عن الديمقراطية والتعددية لا يمكن أن يتحقق في ظل هذه الأنظمة. فالبحث عن مخرج يجب أن يتجه وجهة أخرى، وأعني بذلك أن يتم التركيز نحو بناء حركة تحرر أو إعادة بناء حركة التحرر، أو حركة تقدمية جديدة أول شروط بنائها القيام بدراسة نقدية، حتى نعرف كيف يمكن أن تبنى هذه الحركة، وكيف يمكن أن تحقق يوماً ما دوراً مؤثراً مستقبلياً، سواء أكان مع هذه الأنظمة أو غيرها، أما أن نأخذ الديمقراطية، كما تطرحها أميركا الآن، على أنها سمة العصر، فهذا سيوصلنا إلى طريق مسدود.

من وجهة نظري، تركيزنا يجب أن يأخذ وجهة أخرى، التي هي شروط بناء حركة تقدمية دون أن يعني ذلك حزباً واحداً على المستوى الوطني. مطلوب بناء جديد للقوة التي ستكون يوماً ما فاعلة ومؤثرة وقادرة على التغيير، لأن المطلوب هو التغيير.

## المجتمعات العربية والمهمات المتباينة

*د. أحمد برقاوي*: انطلق من أن الوطن العربي مجتمعات مختلفة وليست متشابهة، وبالتالي هناك خصوصيات تحكم المشكلات التي يعانيها كل مجتمع من المجتمعات، ثم المهام التي يمكن لكل مجتمع أن يطرحها على نفسه لإنجازها، لا يمكن أن نعتبر أن المهمة بالنسبة لمجتمع كالسعودية شبيهة بمهمة المجتمع المصري، هذا إذا قلنا أن الديمقراطية شعار للإنسان العربي. في مصر، هناك تاريخ ومجتمع وحركات سياسية ونواد وأحزاب. المجتمع المصري قادر في إطار سياسي نقابي أن ينجز شيئاً على هذا المستوى. لكن هل للمجتمع السعودي وفق هذا الشرط الذي يعيشه أن ينجز شيئاً على مستوى الحياة الديمقراطية في السعودية، في مجتمع القبيلة الذي يحكمه المذهب الوهابي ويحكمه المطوع، وتخلف ثقافي وأميّة السلطة المطلقة. وبالتالي من الصعب أن تكون الديمقراطية شعار المجتمع السعودي، لذلك هذا التمييز ضروري جداً، هذا يعني أن الحديث عن إعادة بناء حركة تحرر عربية على مستوى الوطن العربي، فيه نوع من الطوباوية. وهذا لا ينفي أن تكون هناك علاقات بين حركات المعارضة.. التمرد.. الحركات المطلبية لكن من الصعب تشكل حركة تحرر وطني واحدة قادرة أن تطرح شعارات شمولية، مرة أخرى، في الوطن العربي. هذا أولاً.

وإذا كانت مشكلة المديونية مشكلة ذات طبيعة اقتصادية، لكنها أيضاً ذات طبيعة سياسية ومرتبطة بعدد من الأوضاع غير موجودة في دول أخرى.

مسألة التبعية أيضاً يجب أن تعالج أيضاً في إطار: ما معنى تبعية هذه الأقطار للمركز الإمبريالي، في الوقت الذي توجد بلدان تصدر الرساميل إلى الغرب وهي تابعة، وهناك بلدان تستورد الرساميل وهي أيضاً تابعة..

وثانياً، التفكير بأن حركة التحرر العربية في صيغتها القديمة قادرة على إعادة تفكيك نفسها من جديد، تجاوز لكل التطورات التي حصلت في المنطقة.

حركة التحرر نشأت قبل الاستقلال وحملت في أحشائها بذور فسادها. ومن المهم أيضاً أن نشير أن كل حركات التحرر، حتى في طابعها الأصولي الإسلامي كانت حركات إرادية لينينية بالمعنى الدقيق للكلمة، المضمون اللينيني الأساسي الاجتماعي الاشتراكي. بمعنى أنه هناك تاريخ يجب أن يحقق ثلاث ثورات مجتمعة أو ثورتين مجتمعتين.

وثالثاً، في إطار انهزام حركة التحرر في صيغتها الاشتراكية القومية.. تبرز الآن الحركة الإسلامية الأصولية. وهي حركة ذات مضمون اجتماعي يجب أن نتوقف عنده كثيراً لأنها تطرح نفسها كبديل للمرحلة السابقة وتعتبر أن فشل حركة التحرر يعطيها المبرر لوجودها ويعطيها إمكانية تجاوز أخطاء الآخرين. مع أن الحركة الأصولية هي ثمرة هذه الأزمة وليست عملية تجاوز.

في إطار الحركة الأصولية يجب أن نميز أيضاً بين تيارات كثيرة. التيارات المتواجدة داخل الوطن العربي تطرح مشكلات الوطن العربي وهي غير متفقة على ماذا تريد، ما هي المشكلات التي يعاني منه، وفعلاً ما زالت تنطلق من مقدمات حركة التحرر القديمة ولم تتجاوز المنطق القديم، ولا تبدأ بمنطق جديد.

ورابعاً، هل يمكن إقامة حوار معاصر بين كل التيارات التي تتحرك في الوطن العربي؟ إذا كان ممكناً، وعلى الأقل داخل المجتمع الواحد، كيف يمكن أن يتم هذا الحوار؟ وما هي القواسم المشتركة التي يمكن أن تتفق عليها الحركات السياسية داخل المجتمع الواحد لتشكل قوة ضاغطة أمام سلطة الدولة، لا بالانقلاب العسكري ولا على غرار الثورة الروسية ولا على غرار الثورة الفرنسية البرجوازية، إذن فإن عصر الانقلابات والثورات قد زال. فما هي طريقة التغيير؟ طريقة التغيير هي تشكيل قوى اجتماعية ضاغطة تطرح أهدافها وتحققها شيئاً فشيئاً، رويداً رويداً، دون أن تدفع ثمناً مجانياً لنضالاتها، ذلك يعني أن نفكر بشكل عقلاني إلى أبعد الحدود.

## من الوحدة.. إلى التفتيت !

*د. عبد الرزاق عيد*: لقد حاولنا رغم تمايز آرائنا، تشخيص وتوصيف الحالة الراهنة إن كانت انهيار نموذج أم أزمة خيار تتجاوز حدود النموذج المنهار لتمس الأسس النظرية والفلسفية التي بنى عليها النموذج ذاته، أي الماركسية أو الفكر الاشتراكي عموماً.

لكن، لا بد من تحديد الإشكالية المركزية التي تتمحور حولها ممكنات الخروج من المأزق الذي يواجهنا كشعوب نامية، وعربية بشكل خاص.

من الواضح أن عناصر جديدة راحت تشغل الحيز الأكبر في الخطاب السياسي العربي الراهن، بتعدد تياراته ومشاربه الفكرية والأيديولوجية، بما يشبه الصحوة من سكرات الأحلام بالوحدة والسيادة القومية والعدالة الاجتماعية والاشتراكية، التي تبدو اليوم يباباً، أمام أنظمة عربية لا تستند في شرعيتها إلى أية شرعية دستورية مدنية قانونية حقوقية، ولا تستند إلاّ إلى شرعية العنف وشرعية القبيلة والطائفة. وشعارها: "من اشتدت سطوته وجبت طاعته"، حتى بتنا نتلمس أطراف أوطاننا الصغيرة من أن تتفتت وتتلاشى في فوضى تركيبها الفسيفسائي الطائفي والاثني والأقوامي. كنا نحلم بالوطن العربي الكبير، واليوم نخشى أن يتحول القطر الواحد إلى أقطار.

هذه العناصر، التي تنبثق بقوة وإلحاح تشكل العناصر المشتركة للخطاب العربي الوطني المعاصر، تتبدى على شكل عودة للأبجديات الأولى لمفهوم الدولة والمجتمع الحديث، دولة القانون والمؤسسات والحريات السياسية والشخصية واحترام حقوق الإنسان وإقرار التعددية وسيادة العقلانية كعنوان أساسي تنتظم حوله مجمل التيارات الفكرية والسياسية العربية.

السؤال الرئيسي: كيف يمكن النضال في سبيل قيم ومثل المجتمع المدني المشار إليها في ظل النظام العربي القائم، كما أشار الدكتور حامد، والواقع أن كل مفردة من المفردات التي ينطوي عليها مفهوم المجتمع المدني هي تشكيك بشرعية السلطة العربية، هي أسئلة في وجه مشروعية النظام العربي.

لكن السؤال الأهم: كيف ننتقل من مرحلة التشكيك بمشروعية هذه الأنظمة من المستوى المفهومي إلى المستوى الواقعي لتتحول هذه المفاهيم إلى قوة مادية فاعلة ومؤثرة من خلال امتلاك الناس لها، والناس مبعدون عن ساحة السياسة؟ نحن في مجتمعات منزوعة التسييس، وعلى هذا، فإن كل ما نقوله سيبقى إغناء للوحة الثقافية والفكرية، دون أن يتمكن من التحول إلى وعي اجتماعي عام. فما دام الشعب بعيداً عن ممارسة الفعل السياسي، فإن كل طروحاتنا ونقاشاتنا

وندواتنا وكتاباتنا ليست إلاّ إعادة إنتاج لوعي مأزوم، لحركة ذهنية تتوالد في ذاتها منذ عصر النهضة حتى الآن.

## نحو حركة تحرر عربية موحدة

***د. خضر زكريا***: كان عندي تعقيب بسيط حول ما قاله د. أحمد برقاوي حول حركة التحرر العربية وخصوصية كل قطر. رغم اعترافنا جميعاً أن التاريخ برهن على الخصوصية وأن لكل قطر عربي وضعاً خاصاً ومستويات مختلفة في التطور ومستويات مختلفة لدرجة نضج الحركة السياسية..الخ، ورغم أن القطرية تتجذر أكثر فأكثر، وأن السلطات السياسية في كل قطر تتمسك بمكانها وتحاول تأكيد القطرية، لكن يبدو لي، أولاً، أن حركة التحرر العربية الواحدة أمر كأنما محتم.. بمعنى أن القضايا العربية متشابكة ومتداخلة إلى درجة يصعب فكها عن بعضها البعض. مثلاً، الآن هناك قضية الصراع العربي ـ الإسرائيلي هي قضية الجميع، شاءوا أم أبوا. وليس هناك أحد قادر أمام جماهيره، أمام الرأي العام على تجاهل هذه القضية، وهو داخل فيها ومؤثرة عليه بشكل مباشر، وحرب الخليج أيضاً دللت على هذا الكلام وليس هناك أحد بمنأى عن ذلك الصراع.

وثانياً: قضية تركز الثروة في أمكنة، والبشر في أمكنة أخرى... كيف تحلّ هذه المسألة؟.. الفقر.. المديونية... الخ، قضايا صعب جداً حلها إذا لم يؤخذ بعين الاعتبار بأننا نملك ثروات، وحتى البلدان العربية الغنية نفسها أثناء أزمة الخليج وبعد ذلك بدأت تطرح القضية على هذا النحو، إننا، نحن الأغنياء العرب لا نكون بمأمن من خطر التحولات حولنا، ما لم نساهم مساهمة أساسية في حل المشكلات الاقتصادية للبلدان الأخرى. وموضوع صناديق الدعم لم تطرح إلا من هذا المنطلق. وحتى صحف خليجية ومفكرون خليجيون كتبوا حول هذا الموضوع قضية الفقر والغنى في البلاد العربية أيضاً حلها قائم في التماسك والتضامن والتكامل بين الأقطار العربية.

ثالثاً: العصر هو الآن عصر التكتلات الكبرى ومحكوم على أي حركة قطرية صغيرة بالفشل. وليست هناك أقطار تعمل وحدها وبشكل صغير إلاّ وتخلق فيها مشكلات، فالمستقبل للتكتلات السياسية الكبرى.

أخيراً، الحركات السياسية العربية، ما تزال تطرح قضايا فيها الكثير مما هو مشترك. وهنا تأتي أهمية الحوار الذي تحدث عنه د. أحمد برقاوي. فالحوار هو المدخل لقيام الحركة التي يريدها د. حامد خليل. وقد نتمكن من تشكيل حزب سياسي لكل العرب، لكن هناك حركة تحرر عربية لها خطها ومنهجها الأساسي والجوهري.

*د. أحمد برقاوي*: أنا لست ضد أن تكون هناك أحزاب مشتركة للعرب، لكن لا يمكن إلاّ أن تكون هناك دوافع عربية مختلفة، ثقافية وسياسية واجتماعية... الخ. عندنا في بلاد الشام والعراق، بلدان متقدمة، على المستوى السياسي والاقتصادي متقدمة رغم كل ما يجري فيها، وكذلك في مصر والمغرب.

إذا كان هناك من أمل لبروز حركة جديدة وتفكير جديد وفعل جديد فمن هذه البلدان فقط. أما تلك البلدان، دول الخليج العربي، فهي بالأساس دول خارج التاريخ. وهذه مستعمرات بكل ما للكلمة من معنى أمية، جهل، تخلف، أحط أشكال السلطة السياسية، وبالتالي لا يمكن إلاّ أن تكون لها حماية خارجية، أما الدول التي لها تاريخ من النضال السياسي والثقافي (مصر، بلاد الشام، حتى المغرب العربي) فهي تختلف في مستوى تطورها، الأمر الذي يفترض تمايزات واضحة على مستوى تحديد الأهداف العربية، والمشكلات المطروحة هنا وهناك.

*د. عيد*: أنا متفق مع الدكتور حامد في مدى صعوبة تحديد عمق الأزمة الفاصلة بين حركة الفكر وحركة الواقع، ومن الواضح أنه ليس من السهل تحديد أهداف موحدة ومشتركة على المستوى العربي، فالعام يصطدم بكل خطوة يخطوها بالخاص، وما أشار إليه الدكتور أحمد يصب في جوهر تحديد المشكلة المركزية، التي أعتقد أنها يجب أن تكون من الثوابت لنا، في زمن أصبح كل ما فيه رجراجاً وقابلاً للمراجعة والتأويل والقراءة. وهذا الثابت يشكل ناظماً موحداً لكل الشعوب العربية في بلدانها المتنوعة والمختلفة في درجة تطورها وتقدمها. وهذا الثابت يتمثل في أن الولايات المتحدة الأميركية لن تحمل لبلادنا وشعوبنا وللعالم الجديد سوى الاستعباد وأن النظام العالمي الجديد إنما بدأ تأسيسه لعالميته هذه من خلال امتحان قوة أنيابه في الجسد العربي أولاً.

وأخيراً، من المؤكد أن تشخيص علاقة الفكر العربي بواقعه ومدى قدرته على إنتاج وعي مطابق به على درجة كبيرة من التعقيد، وهو يحتاج إلى وقفات خاصة ودراسات وأبحاث. وأظن أن هذا الموضوع يشكل أهمية مركزية في اللحظة الراهنة، ربما تحتاج إلى حوار أوسع وأشمل بين مختلف التيارات التي شكلت حركة هذا الفكر.

باسم مجلة "الحرية" أشكركم جميعاً، وأتمنى أن نكون من خلال حوارنا هذا، قد تمكنا من إثارة أسئلة جديدة وحقيقية لدى القارئ، لأننا منذ البداية كنا متفقين على أننا نريد الحوار وإثارة التساؤلات لدى القارئ ليشاركنا الحوار، فنحن لا نزعم امتلاك الإجابة، فدعونا نتساءل جميعاً ونتحاور ونتشارك في طرح الأسئلة.

## بين الحوارات الفكرية والفعل

*د. حامد*: إذا فهم من كلامي قيام حزب سياسي فهذا ليس هو المطلوب. والذي أريد أن أؤكد عليه هو أن أي تحرك قطري إذا لم يكن محكوماً بأفق عربي مصيره الفشل، كما دلت على ذلك التجارب، وبالتالي الأفق القومي أفق العمل القومي.. هو المطلوب.. هذا واضح تماماً.. وهذا لا يعني أن هناك شكلاً واحداً يجب أن يطبق عليه العمل... تنظيم واحد يطبق عليه.

ومن هنا، تنبع أهمية الأفق القومي الذي تتحرك فيه كل قوى التقدم في كافة الأقطار العربية، لكن هل تلتقي هذه القوى؟ فالحوار هنا أساسي في عملية توحيد وجهة نظرها حول تحليل الواقع الراهن على الصعيدين النظري والعملي.

لكن حديث د. عبد الرزاق عيد وكأنه وضعنا في مرحلة انسداد آفاق، موضوع هذه الوقفة مع الماضي انتهى. إلا أننا في وادٍ والواقع في وادٍ آخر، الناس يتكلمون والفعل السياسي ينتمي إلى منطقة أخرى.. هذه هي الأزمة الأساسية منذ مئة سنة على الأقل. وتصبح وكأن الحركة السياسية الحقيقية مجرد مناقشات نظرية لفئات نخبوية محددة.

*د. عيد*: في الحقيقة، ما أود تأكيده في هذا السياق، هو أن الفكر العربي منذ النهضة، والتي اصطلحنا على تحديدها في لحظة التقاطع التاريخية بين المحلي والقومي، والعالمي الغربي، لم يتمكن هذا الفكر من الانتقال من مستواه المفهومي في تحديد الإشكالات إلى مستواه الواقعي المشخص في مواجهتها، مواجهتها عملياً، من خلال الفعل السياسي للمثقف الطليعي الوطني. الديمقراطي القادر على جعل الفكر فعلاً ممارساً في الواقع، وذلك بسبب التهميش التدريجي لدور المثقف، وبسبب الطرد المتعسف والقاهر للشعب من دائرة الحياة السياسية. فنحن لدينا أنظمة، سلطات وأجهزة سياسية وليست لدينا حياة سياسية، فلا حياة سياسية دون مجتمع مدني، تستند فيه الأحزاب إلى قوة نفوذها في المجتمع الأهلي. ومن هنا فإن فكرنا العربي لم يكن قاصراً على تحديد الإشكالات التي نواجهها، بل كان فكراً غنياً في جدل تطوره الذاتي كنسق فكري، لكن هذا النسق ظل مغلقاً على ذاته.

*د. حامد خليل*: مع إضافة ملاحظة أنه حتى هذا الحوار الثقافي الصرف الذي تشير له ليس نتيجة لقراءة دقيقة لهذا الواقع. أقول: حتى الحوار الفكري الذي تحدث عنه د. عبد الرزاق ليس حواراً أو ليس فكراً في بعض الأحيان — أصيلاً، بمعنى أنه لم يكن نتيجة لقراءة دقيقة لهذا الواقع، وبالتالي لا بد أن يترتب على ذلك أن نرى مدى كبر واتساع هذه الأزمة.

*د. عبد الرزاق عيد*: اتفق مع الدكتور حامد، أشكركم جميعاً على ما بذلتموه من جهد ووقت أخذ منا ومنكم لقاءات متعددة، لكنها كانت مثمرة وثرية ليس للعقل فحسب، بل للروح والوجدان.

## صدر للمؤلف

| | |
|---|---|
| - عالم حنا مينة الروائي (مشترك) | دار الآداب ـ بيروت ـ 1979 |
| - دراسات في الرواية والقصة | وزارة الثقافة ـ دمشق ـ 1980 |
| - الثقافي، الجمالي، الأيديولوجي | دار الحوار ـ اللاذقية ـ 1986 |
| - في سوسيولوجيا النص الروائي | دار الأهالي ـ دمشق ـ 1987 |
| - عالم قصص زكريا تامر | دار الفارابي ـ بيروت ـ 1989 |
| - فكر رئيف خوري | عيبال ـ دمشق ـ 1990 |
| - نحن والبيريسترويكا | دار الحوار ـ اللاذقية ـ 1991 |
| - الرواية والتاريخ (مشترك) | دار الحوار ـ اللاذقية ـ 1992 |
| - طه حسين-العقل والدين (بحث في مشكلية المنهج | مركز الإنماء الحضاري ـ حلب ـ 1995 |
| - ياسين الحافظ (نقد حداثة التأخر) | دار الصداقة ـ حلب ـ 1996 |
| - الثقافة الوطنية/الحداثة (إشكالية الهوية) | دار الصداقة ـ حلب ـ 1997 |
| - أزمة التنوير (شرعنة الفوات الحضاري) | دار الأهالي ـ دمشق ـ 1998 |
| - الديمقراطية بين العلمانية والإسلام (مشترك) | دار الفكر ـ دمشق ـ 1999 |
| - أبو حيان التوحيدي (فصل الدين عن الدولة/فصل الدين عن الفلسفة | دار الأهالي ـ دمشق 2001 |
| - معرفة العالم تعني إذابة صلابته (دراسة سوسيو - دلالية في مدن الملح) | دار الأهالي ـ دمشق ـ 2001 |
| الأدبية السردية، (الرواية السورية بين وهم التحقق وحقيقة التكون). | دار الحوار ـ اللاذقية ـ 2001 |

يحتضن هذا الكتاب الصوت المغاير، الصوت النقدي، عبر السجال بين عبد الرزاق عيد وجمع من كبار المفكرين والكتاب العرب: صادق جلال العظم وسعد الله ونوس وحنا مينة وعبد الله حنا وأحمد برقاوي وحامد خليل وخضر زكريا ورزق الله هيلان وحيدر حيدر والياس مرقص وجورج طرابيشي وياسين الحافظ.

فمن قضية (وليمة لأعشاب البحر) إلى قضية (آيات شيطانية) إلى ترجيع انهيار النموذج الاشتراكي إلى مصادرات وثنائيات التيارين القومي والماركسي إلى الهرطقة اليسارية... تقوم البنية الحوارية لهذا الكتاب، بعد ردح من الزمن افتقدت فيه الثقافة العربية روح الحوار، ليحل محله روح الإقصاء، منذ تنازلت النخبة الثقافية العربية طوعياً عن قيم التعدد المؤسسة على الشرعية الدستورية للمجتمع المدني، باتجاه واحدية الرأي.

إنها دعوة إلى التعدد والتغاير والاختلاف، ذهنية التحريم وثقافة الفتنة.




تصميم الغلاف : ناظم حمدان



دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع
سوريا - اللاذقية - ص.ب 1018 هاتف 422339